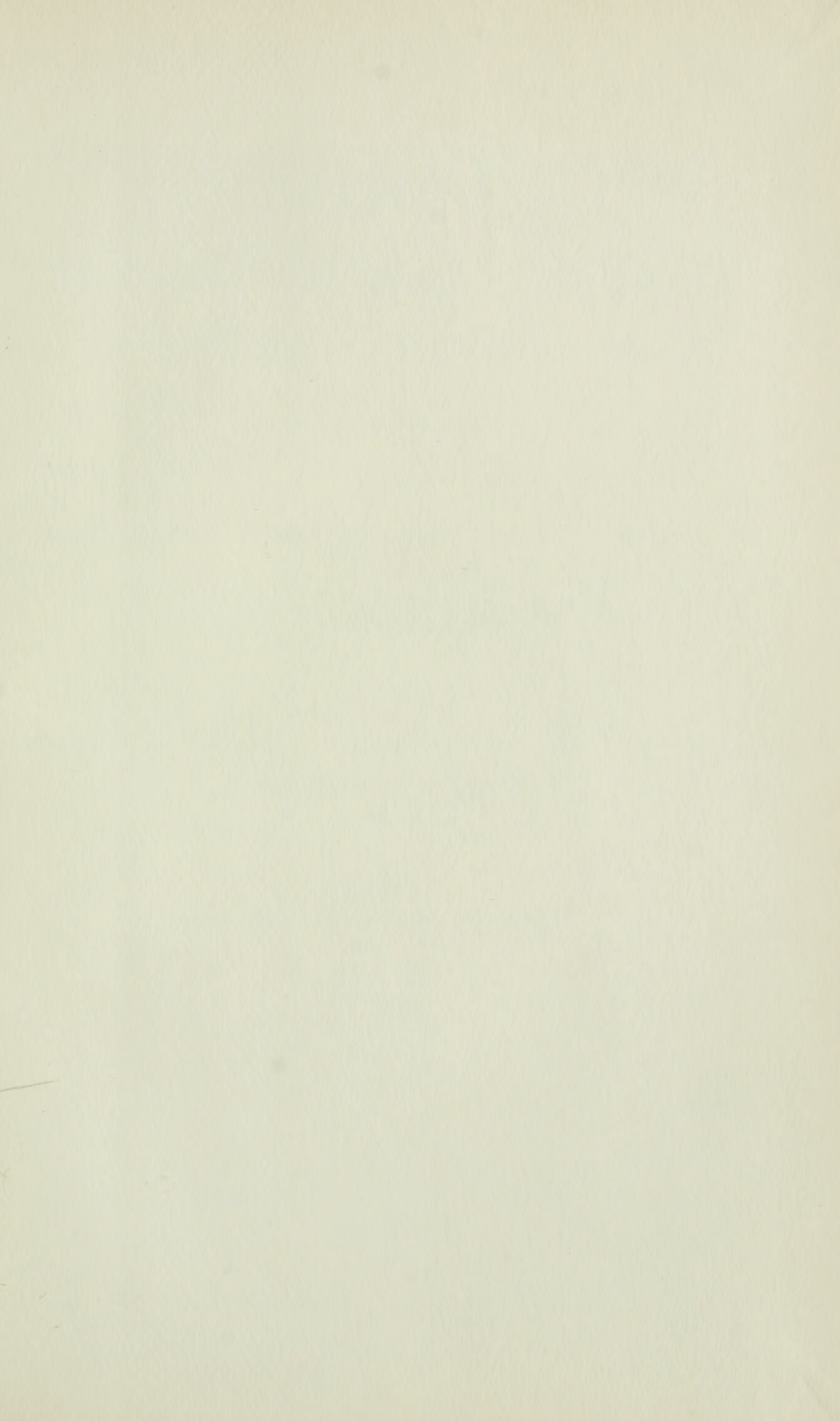






List-Studien

Untersuchungen zur Geschichte der Staatswissenschaften

Herausgegeben von

Erwin v. Beckerath
Köln

Karl Diehl
Freiburg

Bernhard Harms
Kiel

Friedrich Lenz
Gießen

Hermann Oncken
München

Edgar Salin
Basel

Werner Sombart
Berlin

Arthur Spiethoff
Bonn

Heft 2:

Die Staatsauffassung Carl Ludwig v. Hallers,

ihre metaphysische Grundlegung und ihre politische Formung

Von

Wilhelm Hans v. Sonntag



Jena
Verlag von Gustav Fischer
1929

Die Staatsauffassung Carl Ludwig v. Hallers,

ihre metaphysische Grundlegung und ihre politische Formung

Von

Wilhelm Hans v. Sonntag



Jena
Verlag von Gustav Fischer
1929

Printed in Germany

Einleitung.

Die Epoche, die einer Würdigung der Persönlichkeit Carl Ludwig v. Hallers und seines Lebenswerks Schranken setzte, ist vorüber. Es besteht heute kein Anlaß mehr, zu seinen einst so exponierten Thesen politisch Stellung zu nehmen. Das Verhältnis, das man zur Lehre Hallers gewinnen kann, wird vielmehr frei sein von Überschätzung wie von gegnerischer Leidenschaft und somit eine vorurteilslose Betrachtung zulassen. Dieser Tatbestand aber fordert unwillkürlich die Frage heraus: Was kann uns heute ein Werk, das, als Einheit genommen, seine Tragfähigkeit verloren hat, noch bedeuten?

Zunächst einmal ist jedes großangelegte systematisch gefügte Gedankengebäude, das den ganzen Daseinsgehalt erfassen will, eine bedeutsame Errungenschaft, bedeutsam insbesondere dann, wenn in ihm der Denker die Ordnungen des politischen Lebens mit der Natur im Zusammenhang zu begreifen sucht. Spricht aus einem solchen Werk noch dazu eine echte Leidenschaft, die Ziel und Diktion bestimmt und spürbar die rationale Form und Struktur durchsetzt, so wird es mindestens Interesse erwecken. Diese Qualitäten muß man dem Hallerschen Werk zuerkennen. Weiterhin aber wird uns das Grundproblem der Lehre Hallers — das naturbedingte Verhältnis von Macht und Abhängigkeit — in seiner durchaus konkreten Fassung bei dem heutigen Zustand schwer durchschaubarer Machtverhältnisse besonders ansprechen. Selten ist die Frage nach dem Wesen der Macht in der neueren Staatslehre so freimütig und rücksichtslos gestellt und der Charakter der Macht so positiv bewertet worden, wie gerade von Haller. Dieser unsentimentale Sinn für die Bedeutung des Naturhaften und Elementaren aber scheint uns dem modernen Lebensgefühl, das sich in gesicherte Ordnungen nicht gebunden weiß, eher zu entsprechen als fernzuliegen.

In der folgenden Abhandlung sei nun versucht, die Lehre Hallers samt ihren politischen Konsequenzen zu deuten und sie

nicht nur als „reine Theorie" zu charakterisieren und der Kritik zu unterwerfen. Bei diesem Vorsatz ist es notwendig, von verschiedenen Gesichtspunkten aus an den Stoff heranzugehen, soll nicht etwa die Darstellung der „abstrakten Rechtsphilosophie" den politischen Sinn, der an sie gebunden ist, um die ihm eigene Kraft bringen, oder soll nicht umgekehrt die Betrachtung der politischen Absichten die Grenze verletzen, die durch die rechtsphilosophische Grundlegung gegeben ist. So primitiv, unphilosophisch und plumpkonsequent auch das System Hallers dem Leser zuerst erscheinen mag, so problematisch wird es unter einer sorgfältigen Prüfung des Verhältnisses von Theorie und politischer Praxis, berücksichtigt man insbesondere die historische Situation und die Impulse, unter denen das Werk konzipiert wurde. Unerläßlich erschien es daher — denn diese Forderung liegt im Stoff selbst — den metaphysischen Hintergrund des Werks, aber auch persönliche Motive, die, mit der Denkart Hallers verhaftet, in die Lehre eingegangen sind, einer Untersuchung zu unterziehen, womit zugleich wichtige Hilfsmittel gewonnen werden konnten, um die zahlreichen und meist sehr einseitigen Urteile der Gegner ins rechte Licht zu rücken.

Die Darstellung selbst besteht aus 3 Teilen. Der erste Teil dient der Ermittlung der weltanschaulichen Position Hallers, im zweiten Teil sind die rechtsphilosophischen Grundlagen der Lehre dargestellt, während im dritten Teil der politische Charakter der Lehre gedeutet wird. — In den Anmerkungen werden die Werke Hallers wegen der Länge ihrer Titel und der Zahl der Hinweise mit gekürztem Titel zitiert.

Es ist dem Verfasser ein Bedürfnis, an dieser Stelle der Herren Geheimrat Prof. Alfred Weber sowie Prof. Dr. Edgar Salin, auf dessen Anregungen hin diese Arbeit entstand, dankbarst zu gedenken. Dank gebührt außerdem dem Eidgenössischen Bundesarchiv zu Bern, der Universitätsbibliothek Heidelberg und der Württembergischen Landesbibliothek, welche Institute sich mit großer Bereitwilligkeit und vielen Bemühungen für die oft schwierige Beschaffung des notwendigen Materials eingesetzt haben.

Wilhelm Hans v. Sonntag.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Teil:

Die weltanschauliche Position

I. Das Persönlichkeitsproblem, ein Weg zu ihrer Ermittlung . . . 3
II. Die Frage nach der Einheit der religiösen und politischen Anschauungswelt Hallers, unter besonderer Berücksichtigung der persönlichen Entwicklung 16

II. Teil:

Die rechtsphilosophischen Grundlagen der Lehre

I. Darstellung des obersten Prinzips und der natürlichen Rechtsverhältnisse 45
II. Die Ableitung des Staates aus Macht und Recht, und Hallers Stellung zur Vertragstheorie 60

III. Teil:

Der politische Charakter der Lehre

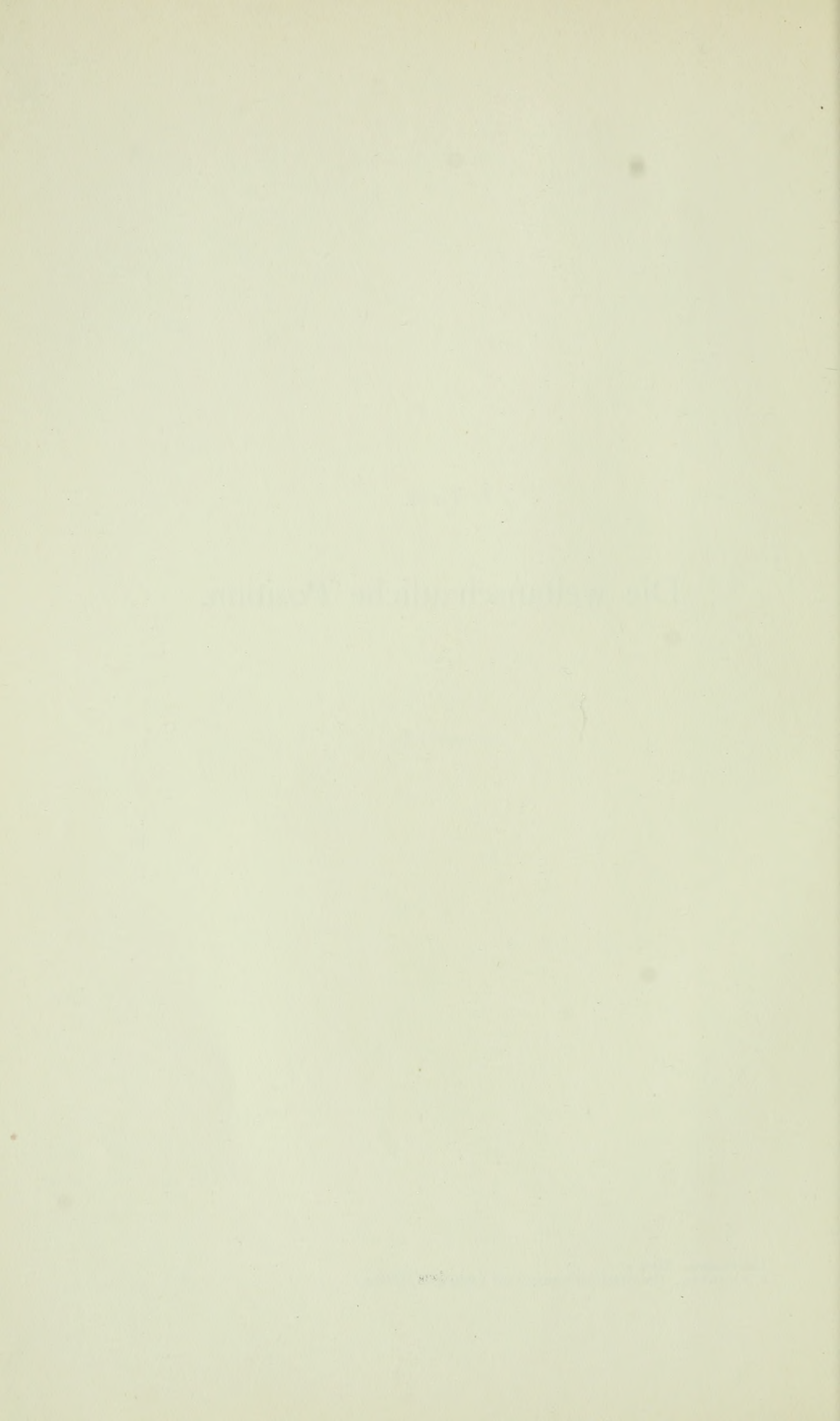
I. Hallers Deutung der Staatengeschichte als Ausdruck seines politischen Wollens 83
II. Systematische Deduktion der Staatsformen und ihr Verhältnis zur politischen Praxis 101
III. Die politische Bedeutung der Kirche in Hallers System . . . 131

Schriftenverzeichnis 144
Namenverzeichnis 148



I. Teil.

Die weltanschauliche Position.



I.

Das Persönlichkeitsproblem, ein Weg zur Ermittlung der weltanschaulichen Position.

Die Erörterung des Persönlichkeitsproblems soll hier ein Versuch sein, die Bedingungen darzutun, die eine bestimmte politische Haltung möglich machen und einem besonders gearteten politischen Wollen voranstehen. Eine solche Erörterung kann um so mehr im Rahmen dieser Arbeit Platz finden, als ihr Stoff einem Impuls der geschichtlichen Gegebenheit, die hier abzuhandeln ist, entspricht, einem Impuls, der jener Zeit besonders eignet, möge er auch in seiner Reinheit, in seinem wahren Grunde nicht zeitgebunden sein. Die zentrale Bedeutung, die ihm gerade die großen Geister zuschrieben, läßt sein Wirken vornehmlich als zeitsymptomatisch erscheinen und berechtigt, da das politische Denken in seiner humanen Richtung durch ihn aufs kräftigste mitbestimmt wird, zu einer einleitenden Betrachtung, deren Aufgabe es sein soll, geistesgeschichtliche Grundlagen für die Deutung der Lehre Carl Ludwig v. Hallers zu liefern; als Erfahrung, die außer jeder Zeit steht, ist ihre Würde durch sich selbst gesichert.

Die Schwierigkeit, über Wesen und Wirkung des Impulses, der die Persönlichkeit sich selbst als solche erfahren läßt und Voraussetzung zu einer politischen Haltung sein soll, zu schreiben, liegt im Gegenstand selbst, in dem Grade der Unmittelbarkeit der Erfahrung in den mannigfaltigen Folgen und Konsequenzen, in der Spanne zwischen objektivierendem Deutungsversuch und persönlichem Bekenntnis, in der Unmöglichkeit, auf jene unmittelbare Erfahrung ein System zu gründen, d. h. unmittelbar von ihr aus rational und kontinuierlich zu schließen, und — demgegenüber — in ihrem Zwang für die Existenz, der in der Intensität und Unmittelbarkeit der Erfahrung begründet ist.

Diese Erfahrung hat kein Vermögen, das Wissen zu erweitern und sie kann durch sich selbst nicht zum Aspekt werden, das gesellschaftlich Gegebene rational zu ordnen, da sie sich ihrem Wesen nach der Übertragung entzieht und — denkerisch eingeordnet — nichts anderes als Sinngebung menschlichen Schicksals von esoterischem Charakter sein kann. Notwendig aber wird sie hinter jedem denkerischen System stehen und in ihm fühlbar werden, ist dessen Schöpfer in seiner Existenz durch diese Erfahrung bestimmt.

„Von einer unmittelbaren, im engsten Sinne des Wortes, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Kausalität unabhängigen Erfahrung muß unser Wissen ausgehen . .. ; selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsere Erkenntnis spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Dasein geht“ [1]). Diese Unmittelbarkeit ist gegenwärtig in der intellektualen Anschauung seiner selbst und sie findet wohl ihre eindeutigste Darstellung bei dem jungen Schelling, der mit klaren Sätzen in vollendeter Einfachheit und mit einem Pathos, das sich jeder Versinnlichung enthält, die Deutung jener Erfahrung auf eine Höhe zu führen vermochte, wie sie von seinen Zeitgenossen nie wieder erreicht wurde [2]). So sehr diese Deutung in ihrer Ausprägung von Darstellungen gleichen Wesens abweicht, so verschieden Art und Weise dieser Erfahrungen sind, so sehr sie sich unterscheiden in ihrer Wirkung auf die jeweilige Persönlichkeitsstruktur und deren Stellung zur Welt, im Grade ihrer Bedeutung ähneln sie sich alle [3]):

---

1) F. W. J v. Schelling, Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, S. 58.

2) F. W. J. v. Schelling, Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, S. 57: „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Die Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseins hinreicht. Doch gibt es für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherungen zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich selbst zu entwickeln strebt.“

3) S. a. Bonaventura, Nachtwachen, S. 243 ff. u. bes. S. 250 f.

sie sind stets ein Durchbruch des fließenden Lebens, eine Pause, das „völlig Andere", das Unmittelbare, die absolute Einsamkeit, die vollkommene Sicherheit in der Welt. Es sind Erfahrungen, deren Ursachen man nicht kennt, die durch kein empirisches Objekt erweckt werden und auch nicht zur Welt der Erfahrungstatsachen hinführen können[1]). Ihr Sinn liegt unmittelbar und undeduzierbar in ihnen selbst, ihre Gewißheit in ihrer Unmittelbarkeit, ihre Bedeutung im Wahrwerden der Existenz, in der unmittelbaren Begründung der Persönlichkeit. Von dieser Bedeutung aus ist die Persönlichkeit in einer bestimmten Weise geschieden und in Abstand gesetzt von allem Wesenhaften, das sie umgibt, doch nicht wie das Individuum in einer mechanistischen Gesellschaftsstruktur erscheint: Atom unter Atomen, sondern ausgerichtet auf die Welt mit der Sicherheit des Eigenseins, frei geworden für eine gesellschaftliche Aufgabe durch den wahren Ernst, der in jenem Geschiedensein unter Einbeziehung der Spannung von Persönlichkeit und Gemeinschaft begründet ist.

So ist durch die intellektuale Anschauung — im Sinne Schellings — die vornehmste Begründung der Persönlichkeit gewonnen. Aber sie dürfte als Erweis nicht genügen, um der Fülle von Phänomenen gerecht zu werden, die mit dem Persönlichkeitsproblem im Zusammenhang stehen, oder es direkt betreffen, und die für das gesellschaftliche Wollen um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert von ausschlaggebender Bedeutung sind. Wohl muß man das bereits Angedeutete zu scheiden wissen von all den Erfahrungen, denen jene Unmittelbarkeit mangelt, aber sie berühren in ähnlicher Weise die Bestimmung des Menschen zur Persönlichkeit. Kommt ihnen nicht jene Intensität und Unmittelbarkeit zu, sind sie nicht ohne alle Bezüge, also nicht Akte vollkommener Freiheit, so weisen sie sich dennoch als mit jener Erfahrung mehr oder weniger verwandt aus, was auch Schelling anerkennt[2]). Es kann hier jedoch nicht Aufgabe sein, auf den Bereich jener unter sich vielfältigen Phänomene näher einzugehen, als es nötig ist, um ihre Bedeutung für ein gesellschaftliches Wollen zu erweisen.

Der intellektualen Anschauung seiner selbst am nächsten steht die Ich-Erfahrung, wie sie etwa Fichte in der „Appellation

---

1) F. W. J. v. Schelling, Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, S. 58: „Diese intellektuale Anschauung tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist."

2) F. W. J. v. Schelling, Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, S. 57

an das Publikumm" kennzeichnet[1]). Für die Haltung Fichtes ist es bemerkenswert, daß er die Erfahrung des persönlichen Ichs — wenigstens an dieser Stelle — in das Zentrum seiner Philosophie rückt[2]). Indem er anläßlich des Atheismusstreits ihr Wesen und ihre Vorzüge darlegt, schreibt er: ,,Ihr werdet kühn eure Unendlichkeit dem unermeßlichen All, vor dessen bloßem Gedanken eure sinnliche Seele erbebt, gegenüberstellen und sagen: wie konnte ich deine Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was dir gleich ist, und nie bis zu mir reicht. Du bist wandelbar, nicht ich; all deine Verwandlungen sind nur mein Schauspiel und ich werde stets unversehrt über den Trümmern deiner Gestalten schweben." Weitere Zeugnisse der Ich-Erfahrung, als ein Sichbewußtwerden der Persönlichkeit[3]), finden sich im Schrifttum der Romantik und der deutschen idealistischen Philosophie allenthalben. Es sei beispielsweise hingewiesen auf Jean Paul[4]), Jacobi[5]), Novalis[6]), den Verfasser der ,,Nachtwachen"[7]), und auf Kleist, dessen Mißverstehen von Kants Kritik der reinen Vernunft, indem er Schein

---

1) Fichte, Appellation an das Publikum, S. 78 u. 79. Ferner Fichte, Über den Begriff des wahrhaften Krieges, S. 43.

2) Vgl. hierzu P. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 3.

3) Vgl. hierzu den Persönlichkeitsbegriff Kants in der Kritik der praktischen Vernunft, Reclamausg., S. 105 (Ausg. 1788, S. 154—155).

4) O. Weininger (Geschlecht und Charakter, 25. Aufl., Wien 1923, S. 207) zitiert Jean Paul (Wahrheit aus meinem Leben): ,,Nie vergesse ich die noch keinem Menschen erzählte Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewußtseins stand, von der ich Ort und Zeit anzugeben weiß. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Haustüre und sah links nach der Holzlege, als auf einmal das innere Gesicht: ich bin ein Ich! wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mich fuhr und seitdem leuchtend stehen blieb — da hatte mein Ich zum erstenmal sich selber gesehen und auf ewig."

5) Jacobi, Werke, Bd. 6, S. 224: ,,Fülle des Menschensinns, ja du bist noch erhaben über deinen aufgeblasenen Substituten. Abstraktion! O der reinen Erkenntnis, die nur Haut und Gerippe ist, ohne Eingeweide, ohne Seele! Wer anders weiß, was im Menschen vorgeht, als der Geist, der in ihm ist? Quelle aller Gewißheit: Du bist, und Ich bin!" S. 153: ,,Wie mir mein eigenes Selbst auf eine unbegreifliche Weise gegenwärtig ist, so ist Gott auf eine unbegreifliche Weise gegenwärtig!" u. a. O.

6) Haym, Die romantische Schule, 2. Aufl. 1906, S. 348 ff.; Ibid. S. 286 als Beispiel verwandten Ursprungs: ,,Wir sind dem Aufwachen nahe, wenn wir träumen, daß wir träumen." Vgl. auch O. Weininger, Geschlecht und Charakter, S. 207.

7) Bonaventura, Nachtwachen, Weimar 1917, S. 250: ,,Es dünkte mich, als entschliefe ich. Da sah ich mich selbst mit mir allein im Nichts, nur in der weiten Ferne verglimmte noch die letzte Erde, wie ein auslöschender Funke, aber es war nur ein Gedanke von mir, der eben endete. Ein einziger Ton bebte schwer und ernst durch die Öde. Es war die ausschlagende Zeit, und die Ewigkeit trat jetzt ein. — . . . Ich dachte nur mich selbst!"

und Erscheinung verwechselte[1]), eben jene Erfahrung zur Ursache gehabt haben mag; ein psychologisches Phänomen, das auch für die Nachtwachen bezeichnend ist, aber an dieser Stelle — als Reflektieren der Persönlichkeit über die Realität der vorgestellten Welt — nur insofern Bedeutung hat, als es durch das Infragestellen Äußerung des Willens zum Objekt, zum Du und zur Gesellschaft überhaupt ist.

Durch die intellektuale Anschauung wie durch jenes Phänomen, das als Ich-Erfahrung bezeichnet wurde und seinem Wesen nach der ersteren verwandt ist, steht die Persönlichkeit der Gesellschaft in einer besonderen Problematik gegenüber. Sie wendet sich als Persönlichkeit zur Persönlichkeit und sucht den ihr eigenen Wert in einer höheren Einheit, in der sie sich mit dem Ganzen verknüpft sehen kann. Wesen und Würde des Persönlichen werden als so bedeutend und wichtig erfahren, daß das ihnen Eigene und nur in ihnen Wirkende höchste Forderung für die Gesamtheit werden soll. Das naive Beziehungsuchen, ein selbstverständliches Verhältnis zum Konkreten kann ebensowenig genügen wie abstraktes Rechnen mit natürlichen Gegebenheiten; die Zahl zwei ist nicht gleichbedeutend mit dem Du. Handelt es sich in den Lehren der Aufklärung um eine mechanische Atomisierung der Gesellschaft, in der die einzelnen, an sich gleichen Vernunftwesen ganz auf sich selbst gestellt und nur durch Verträge miteinander verbunden sind[2]), so wird nunmehr durch den Persönlichkeitsimpuls eine neue Anschauung der geselligen Verhältnisse, des Wesenhaften von Gemeinschaft und Staat gefördert. „Gemeinschaft, Pluralismus ist unser innerstes Wesen; Flucht des Gemeingeistes ist Tod“. „Die Gesellschaft ist nichts als gemeinschaftliches Leben, eine unteilbare, denkende und fühlende Person“[3]).

Kant sah das Wesen der Gemeinschaft in dem Antagonismus der Neigung des Menschen, sich zu vergesellschaften und sich zu vereinzelnen[4]); bei Fichte findet 1794 bereits der Wille zur Gesellschaft eine deutliche und schärfere Prägung. „Der Mensch ist bestimmt in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganz vollendeter Mensch und widerspricht sich

---

1) Vgl. Gundolf, Kleist, S. 19.

2) Vgl. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 12.

3) J. Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, S. 176, 177 (Novalis, Fragmente, 1798).

4) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 4. Satz.

selbst, wenn er isoliert lebt"[1]). Wechselwirkung durch Freiheit ist der positive Charakter der Gesellschaft, die selbst Zweck ist.

In diesen Sätzen ist bereits Friedrich Schlegel die Formulierung seines „politischen Imperativs" vorgezeichnet, der als oberstes Postulat für das gesellschaftliche Wollen der Persönlichkeit dienen soll und seinem Wesen nach dem Geiste Fichtes entspricht. „Der Satz: das Ich soll sein, lautet in dieser besonderen Bestimmung: Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll sich mitteilen"[2]). Dieser politische Imperativ ist eine der spezifisch verschiedenen Modifikationen des praktischen Imperativs[3]), deren es so viele gibt „als das gesamte menschliche Vermögen spezifisch verschiedene Vermögen in sich enthält". Die Möglichkeit der Modifikationen des praktischen Imperativs und seine Ausdehnung auf die spezifisch verschiedenen Vermögen, deren eines das Vermögen der Mitteilung ist, erhält ihre weitere Bedeutung hinsichtlich des zu intensivierenden Hinstrebens zu allen Werten des Lebens, hinsichtlich gesteigerter und gemeinsamer Tätigkeit bzw. einer Tätigkeit, der das Gemeinsame[4]) stets Vorsatz und Ziel ist. Was in den Bereich des Persönlichen einbezogen werden kann, zu durchleben, in einem höheren Sinn zu verwirklichen und Tätigkeit und Produkt der Gemeinschaft unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Eigentümlichkeit[5]) zu vermitteln, ist Aufgabe der schaffenden Persönlichkeit, Aufgabe des Menschen überhaupt. Diese Gedanken finden bei den Vertretern der neuen Richtung überall ihre Ausformung, philosophisch[6]) wie literarisch, und können auch noch in ihren Überspitzungen[7]) als Ausdruck des neuen Lebensgefühls gelten, das Hingabe an alle Zusammenhänge des Universums mit

---

1) Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, S. 21.

2) Fr. Schlegel, Versuch über den Begriff des Republikanismus, 1796, abgedruckt in J. Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik.

3) Vgl. J. G. Fichte, Staatslehre (Medicus-Ausgabe, Leipzig 1922), Angewandte Philosophie, S. 28: „Alles, was in der Welt geschehen soll (eigentlich auch wahrhaft geschieht; denn das Verkehrte sind keine Positionen, sondern nur Negationen), gründet sich auf das Sittengesetz."

4) Fr. Schlegel, Romantische Fragmente, 1797—1800 (abgedruckt in Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik): „Philosophieren heißt die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen" u. a. O.

5) Schleiermacher, zitiert bei Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 5.

6) Vgl. Fichte, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794.

7) Friedrich Schlegel, Romantische Fragmente, 1797—1800; Novalis, Glauben und Liebe (bei Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik) S. 63 und S. 156.

intensivem Genusse fremder und eigener Individualität verbindet[1]). So ist es naheliegend, daß das persönliche Ausgerichtetsein sich in erster Linie auf eine Gesellschaft im engeren Sinne erstreckte und sich im Zunächstgegebenen zu formieren suchte. Durch seine organische Bestimmung, der alles Organisatorische, insofern es mechanisiert erscheint, fremd und verwerflich sein mußte, galt es, das organisch Gegebene oder dorthin Tendierende zunächst zu erfassen und dann über das Unmittelbare neue Bereiche zu gewinnen. Von diesem Streben aus, das auch die Schicksale der Zeit zu erfassen suchte, sind die Äußerungen Fichtes und Kleists verständlich, insofern sie sich auf den Staat direkt oder indirekt beziehen. Und da der gegebene Staat zu wenig Positives in dieser Hinsicht zu bieten vermochte, war es Aufgabe, alle die Kräfte wachzurufen oder anzuregen, die zu einer höheren organischen Einheit führen konnten. Auch hier — und was war natürlicher? — steht wiederum die Gesellschaft, die absoluter Selbstzweck ist, — insonderheit bei Fichte — im Vordergrund, der Staat aber, der nicht zu den absoluten Zwecken des Menschen gehört, bleibt reines Mittel und geht als solches auf seine Vernichtung aus[2]). Dies ist Fichtes Anschauung im Jahre 1794. Sie ist noch nicht bestimmt durch die Zeit der napoleonischen Kriege, durch die Ereignisse, die die äußeren Grenzen zerbrachen und einem Freiheitsstreben Raum und Widerstand gaben. Nunmehr erhält der Staat einen höheren Sinn, insofern er betrachtet wird als Entwicklungspunkt eines Reiches der Freiheit[3]). Dieses Reich ist das Ziel, und die Deutschen sind berufen, es von der persönlichen, individuellen Freiheit aus auszubilden. So kann — und dies ist hier bedeutsam — auch ein eigentlicher Krieg nicht mehr ein Krieg der Herrscherfamilien, sondern nur des Volkes sein[4]). Das Volk soll einen solchen Krieg führen, es soll ein erhabenes Kriegsethos entwickeln, es soll Schicksalsgemeinschaft werden. Der Formung einer solchen Gemeinschaft gilt Kleists Schrift „Was gilt es in diesem Krieg?", der Erziehung zu ihr „der Katechismus der Deutschen".

In dieser Forderung der Schicksalsgemeinschaft und in der Zielsetzung des Reiches ist die Anerkennung einer organischen Gesamtheit von volksmäßigem Charakter vorausgesetzt und in der

---

1) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 60.

2) Fichte, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.

3) Fichte, Über den Begriff des wahrhaften Krieges (in Fichte, Die Staatslehre, herausgeg. v. F. Medicus, 2. Aufl., S. 51, 56).

4) Ibid., S. 45.

Betonung des Volkskrieges wird der Priorität des Volkes im Sinne der Gesamtheit vor den dynastischen Interessen Geltung verschafft. Unmittelbarer erfahren als es hinsichtlich jeder abstrakten Organisation möglich wäre, wirkt diese Priorität des Volksganzen — nicht zu verwechseln mit der Volkssouveränität — auf die Anschauungen von der Ausformung des Staates und seinen Aufgaben, und sie ist bereits früher die — teils ausgesprochene, teils verschwiegene — Voraussetzung auf den Staat bezüglicher Äußerungen etwa von Novalis und Friedrich Schlegel in den Jahren der Frühromantik[1]). In ihr wirkt, was oben über den Persönlichkeitsimpuls und die Forderungen der Gemeinschaft gesagt ist. Novalis sah den Staat in der Tat schon als geschlossene Individualität, als eine Individualität im geschichtlichen Sinn[2]), nicht im rationalistischen Sinne derer, die den vollkommenen Normalstaat wollten[3]). Er forderte ein inniges Einswissen des einzelnen Menschen mit dem konkreten Staate, aber er vermochte nicht bei dessen Endlichkeit zu verweilen, sondern gab ihn einem universalistischen Streben anheim. Fehlten Novalis Kraft und Sinn für politisches Handeln, so konnte doch sein Schrifttum politischen Inhalts durch die Innigkeit des Vortrags nicht ohne Wirkung bleiben. Die Art und Weise, wie das Mittelalter und dessen Untergang ihm erschien[4]), ist ein reines Zeugnis seines Blicks, des Schmerzes über alle Verendlichung und Trennung und der Hoffnung auf eine erneuernde Vereinigung[5]), die aber nicht ohne persönliche Freiheit im neuen Sinne geschehen soll. „Novalis träumt von einer Harmonie individueller Freiheit und universaler Einheit[6])“. Was ihm fehlte, war: Grenzen zu bestimmen, deren die nächste Zukunft bedurfte. Schwerer übersehbar erscheint in diesem Zusammenhang Friedrich Schlegel. Von Fichteschem Geist bezwungen und zugleich enthusiasmiert, suchte er zu Beginn seiner Wirksamkeit über den Weg der Kritik weniger unmittelbar als konstruktiv und Einfällen folgend, indem er Fichte vorauszueilen trachtete, den bereits erörterten politischen Imperativ auf den Staat auszudehnen, um dabei doch wieder hinsichtlich des letzten Zieles in Fichtes Abhängigkeit[7]) zu geraten.

---

1) Vgl. hierzu die ausgezeichnete Arbeit von Richard Samuel, „Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs“, Deutsche Forschungen, Frankfurt a. M. 1925, S. 105 f. u. a. O.

2) Vgl. dazu auch Adam Müller, Elemente der Staatskunst.

3) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 61.

4) Novalis, Die Christenheit oder Europa, 1799.

5) Vgl. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 109.

6) Ibid., S. 71. 7) Versuch über den Begriff des Republikanismus, 1796.

Bedeutet die Zeit von 1798 bis 1800 einen Übergang, in dem der Staat als ein Ganzes erfaßt wird, so zeigen die „Philosophischen Vorlesungen“ von 1804—1806 eine weitere Ausformung und Verfestigung dieser Anschauung: „der Staat soll nichts anderes sein als ein größeres sittliches Individuum“, er, der auf Glauben beruht, muß eine auf Sittlichkeit gehende Richtung haben. Die Verwirklichung dieser Aufgabe aber ist für Friedrich Schlegel nur im Nationalstaat möglich, der in seinen Interessen als gemeinschaftliches Ganzes gesehen wird. Wohl wandelt sich bei Schlegel die politische Stellungnahme, wohl ändert sich das Ziel, das der Gesellschaft in ihrem Streben gesetzt ist, was aber durch den Persönlichkeitsimpuls deutlich wurde, behält seine Gültigkeit.

Der Persönlichkeitsimpuls hat gegenüber der Sicht der Aufklärung allgemein dem Verhältnis des einzelnen Menschen zum gesellschaftlichen Sein einen höheren Sinn gegeben, er hat hingeführt zu einer organischen Auffassung der Gesellschaft, indem das Wesen des Zusammen- und Nacheinanderlebens durch ihn ergriffen, die geistigen Vermögen der Menschen zentral erfaßt und auf die Gesellschaft hin imperativisch gerichtet wurden, er hat zu einem neuen Begreifen der Gesellschaft als einem Ganzen, zu einer spezifischen Ausprägung universalistischer, aber auch nationaler Tendenzen Wege gewiesen und den Staat, als Organismus, selbst zur Persönlichkeit erhoben. Sein Wirken ist spürbar in Adam Müllers Elementen[1]), ebenso später bei Hegel und läßt sich, zum obersten Prinzip erhoben, insbesondere noch nachweisen in der Staatslehre Stahls. In jedem Fall wird der Staat organisch als Persönlichkeit gesehen, mögen auch die Ansichten über Form, Rechte und Ziele auseinandergehen. — Diese Feststellung muß hier genügen, denn es steht nicht zur Diskussion, ob durch den Persönlichkeitsimpuls gegenüber den Lehren der Aufklärung Entscheidendes für die Praxis im Staats- und Gesellschaftsleben gewonnen wurde. Es war vielmehr nur zu zeigen, daß dieser Impuls die persönliche Haltung führender Geister im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts und ihren theoretischen Ausgangspunkt wesenhaft bestimmte und zu einer neuen Betrachtungsweise Anlaß gab. Da er seinem Wesen nach, wie gezeigt, inhaltsleer ist, nur Veranlagtes erweckt und dem Einzelmenschen eher das Verhältnis zur Umwelt undurchsichtig und problematisch erscheinen läßt, als ihn in seinem Verkehr mit Menschen und Dingen zu befreien, so

1) S. bes. 4. Vorlesung.

konnte dieser Impuls nur im Bereich des Persönlichen imperativisch wirken, aber auf die Ausformung der Ordnungen des gesellschaftlichen Daseins keinen sinngebenden, regulierenden Einfluß gewinnen. Doch bleibt er in der „Idealistischen Freiheitszone“ der Persönlichkeit[1]) positiv zu bewerten, die Artur Sommer in seinem Buch „Friedrich Lists System der politischen Ökonomie“ als „die reine Zone innerhalb der Zivilisationszeit“[2]) bezeichnet.

Versuchen wir nunmehr, die Position zu ermitteln, durch die das Werk Carl Ludwig von Hallers in seinem letzten Grunde erklärbar erscheint! Dies wird um so deutlicher an Hand des bisher Gewonnenen geschehen können, als dadurch auf den Impuls hingewiesen wurde, der für die zeitgenössischen tragenden Anschauungen vom Wesen der Gesellschaft und des Staates von ausschlaggebender Bedeutung ist. Es liegen mancherlei Gründe vor, die es gestatten, Hallers Lehre mit dem bereits Gesagten in Beziehung zu setzen. Nicht allein ist es die Tatsache, daß Haller zur Zeit des deutschen Idealismus und der Romantik lebte, bzw. in ihr seine Lehre konzipierte. Was wichtiger ist: er setzte sich besonders mit Kant und Fichte auseinander, kannte Schriften von Schlegel und Adam Müller, erhält von dem letzteren wohl die interessanteste Rezension[3]), die je über sein Werk geschrieben wurde, wird zusammen mit A. Müller von W. T. Krug[4]) heftig angegriffen und später oft genug unter die Romantiker gezählt oder wenigstens als mit ihnen seinem Schicksale nach verwandt erklärt. Ein weiterer wichtiger Grund ist in der Lage der Anhänger Hallers gegeben, die von der zeitgemäßen Entwicklung der politischen und gesellschaftlichen Anschauungen wesentlich bestimmt, doch in geringerer Dringlichkeit als Haller handelnd, mit den Grundgedanken seiner Lehre in Konflikt gerieten und zu einer sich selbst zersetzenden Kompromißhaltung[5]) gedrängt wurden. Alle diese Tatsachen berechtigen zu den Fragen: Ist Haller Romantiker, geht er für sich seinen eigenen Weg, oder wurzelt zuletzt seine Lehre in der Aufklärung, obschon er sie bekämpft? Die neuere Forschung ist vielfach davon

---

1) Artur Sommer, „Friedrich Lists System der politischen Ökonomie“, Liststudien, Heft 1, Jena 1927.

2) Ibid., S. 105. Wir schließen uns Sommers ausgezeichneter Kritik des 19. Jahrhunderts rückhaltslos an (vgl. S. 60, 70 f., S. 110, S. 113 ff. u. a. O.).

3) Deutsche Staatsanzeigen (herausgeg. v. A. Müller), II, 1817, S. 114 ff. u. 501 f.

4) Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß, Dikäopolitik.

5) S. z. B. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 150.

abgerückt, Haller unter die Romantiker zu zählen[1]), ja sie hat ihn als Aufklärer gekennzeichnet[2]). Hier kann es sich nur darum handeln, vorläufig unter Zurückstellung der gegensätzlichen Meinungen hinsichtlich Hallers Ort in Geschichte und Wissenschaft auf dem bereits vorgezeichneten Wege weiter zu gehen.

Zunächst soll festgestellt werden, in welchem Sinn Haller die Begriffe Individuum, Person und Persönlichkeit gebraucht. Es sei dabei vorausgeschickt, daß ein Bedeutungswandel dieser Begriffe im ganzen Werk nicht auffindbar ist. Das Individuum ist für Haller durch die Natur gegeben[3]), die Gesellschaft dagegen nicht. Sie muß erst bei besonderen Umständen und Bedürfnissen gestiftet werden[4]). Der Begriff Individuum wird ebenso auf Menschen wie auf Tiere angewendet. Die letzteren unterstehen demselben Gesetz wie die Menschen, bei denen es nur in edlerer Gestalt erscheint[5]). Der starke Mensch — das ist von hier aus verständlich — herrscht über Tiere, insofern sie nicht stärker sind als er und insofern sie erreichbar sind, ebenso wie über schwächere Menschen; nur etwa bei lästigen Insekten — so folgert Haller in typisch rationalistischer Denkart —, die ihre von Gott gegebene Freiheit[6]) behaupten, gelingt ihm das nicht. So tötet der Mensch auch zuweilen die Tiere, teils zur Strafe wegen erlittener Beleidigung, teils überhaupt in Kampf und Kollision zur Behauptung der eigenen Rechte[7]). Das Individuum Mensch steht also zum Individuum Tier in einem ähnlichen Rechtsverhältnis wie die menschlichen Individuen zueinander. Ebenso verhält es sich mit den Pflichten der Menschen Mensch und Tier gegenüber[8]). „Daß man auch gegen die Tiere Pflichten habe — schreibt Haller[9]) — ergibt sich nicht nur daraus, daß sonst das Zusammenleben und die wechselseitige Hilfeleistung der Menschen und Tiere nicht bestehen könnte, sondern auch

---

1) Baxa, A. Müller, Elemente der Staatskunst, S. 317; Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, S. 149.

2) Salin, Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 2. Aufl. S. 77; Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 100; O. Spann, Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre, 12. Aufl., S. 90; Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 221 f.; Savigny, zit. bei Friedländer und bei Kluckhohn, S. 101; dagegen Cl. v. Orelli („Rechtsschulen und Rechtsliteratur in der Schweiz") nennt Haller den Romantiker des Staatsrechts; s. a. K. Riedel, K. L. v. Hallers staatsrechtliche Grundsätze, S. IX.

3) C. L. v. Haller, Handbuch der allgemeinen Staatenkunde, S. 205.

4) Ibid., S. 51. 5) Ibid., S. 34.

6) C. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft, Bd. 1, S. 350.

7) Ibid., Bd. 1, S. 378. 8) Ibid., Bd. 1, S. 377. 9) Ibid., Bd. 1, S. 378.

dadurch, daß sie von allen Menschen wirklich anerkannt und geübt werden.“ Steht das menschliche zum tierischen Individuum in einem rechtlichen und moralischen Verhältnis[1]) so muß demselben ein für beide gemeinsames wesentliches Merkmal übergeordnet sein, das in den folgenden Kapiteln noch ausführlich abgehandelt werden soll. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß gemäß dem Naturgesetz, „der Mächtige herrsche über den Schwächeren“, eine Ordnung für die ganze wesenhafte Natur durchgängig gesehen wird, in der dieses Kräfteverhältnis als natürlich und von Gott gegeben seinen Ausdruck findet. Dieses durchgängige Gesetz ist nicht dienend in einem unter höheren und anderen Prinzipien geordneten Kosmos, es ist das herrschende Gesetz selbst, das Regulativ allen Geschehens, Schöpfer und Wandler aller Gliederung — obschon in seinem Wirken absolut diesseitig gefaßt und rein der Empirie entnommen. Unter diesem Gesetz handeln alle Individuen, mögen sie nun menschlicher oder tierischer Natur sein, von ihm aus sind die gesamten gesellschaftlichen Phänomene bestimmt, sei es das Herdenwesen der Tiere, ihr paarweises Zusammenleben, oder die Ehen der Menschen und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse aller Art. Tritt auch das Sitten- und Pflichtgesetz im Menschen neben jenem obersten Prinzip in Erscheinung, das letzthin Bindende und das Geschehen in allem menschlichen Handeln notwendig Bestimmende ist es nicht[2]). Wäre es das, so könnten jene mannigfachen Analogien zum Tierischen für die menschlichen Verhältnisse nicht herangezogen, so könnten Tier und Mensch nicht in gegenseitigen rechtlichen Beziehungen gesehen werden. Die Annahme, ein Tier vermöge es, einen Menschen zu beleidigen, oder ein Mensch habe einem Tier gegenüber private Rechte zu verteidigen, erscheint nur dann möglich, wenn jenem obersten Prinzip eine schlechthin allgemein gültige Wirklichkeit zugesprochen wird, und der Begriff Individuum in jedem Fall gleichbedeutend ist mit dem Begriff „Einzelwesen“. Von dieser Grundanschauung aus fällt es Haller auch leicht, etwa die Sklaverei[3]) in Schutz zu nehmen, die seiner Ansicht nach ihren letzten Ursprung der „Menschlichkeit“ selbst verdankt, da man seine Feinde vor oder nach der Gefangennahme zu töten berechtigt war.

Dem Begriff Individuum ist der Begriff der moralischen Person in Hallers Lehre verwandt. Er wird in besonderer Hinsicht inner-

1) Vgl. hierzu Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe 1788, S. 135 bis 136, Reclam, S. 93.

2) Restauration, Bd. 3, S. 145.

3) Ibid., Bd. 3, S. 204.

halb der Darlegungen über die Republiken zur Bezeichnung von kollektiven Personen[1]) oder unabhängigen Korporationen im Gegensatz zu physischen Personen = Individuen gebraucht. Eine solche moralische Person ist nichts anderes als ein Aggregat von Individuen, ausgerichtet auf einen besonderen Zweck. Sie ist — mit höchster äußerer Freiheit begabt — der kollektive Fürst den Untertanen gegenüber, ein durch Vertrag verschiedener Individuen entstandenes gesellschaftliches Gebilde für sich selbst. Haller bestimmt also die moralische Person in ihrem vertragsmäßigen Charakter als solche rein juristisch, in ihrem Handeln sieht er sie als freies Individuum, erstanden aus einer Anzahl physischer Personen, das wohl seine Existenzberechtigung besitzt, aber willkürlicher und konstruierter erscheint als irgendein anderer gesellschaftlicher oder staatlicher Verband.

Die tiefere Fassung des Persönlichkeitsbegriffs, wie ihn die Romantik konzipierte, ist Haller somit fremd geblieben, wie er auch mit der ganzen Problematik, die für das persönliche und gesellschaftliche Leben an diesen Begriff gebunden ist, nicht das geringste zu tun hat. Für ihn existiert der Mensch wie alle anderen Geschöpfe, von ihnen nur unterschieden durch bestimmte einfach umschriebene moralische Qualitäten, im Bann der alles irdische Leben bestimmenden Naturgesetze, auf deren religiöse Bedeutung noch näher eingegangen wird. In allen Stadien seiner Entwicklung bleibt so der Mensch für Haller ein reines Naturwesen, das keine Ursache hat, sich in Gegensatz zur Natur zu setzen, deren Gesetze die Gesetze Gottes sind. Jeder Versuch, diese von Haller als göttlich erkannte ewige Ordnung zu durchbrechen, gilt damit als ein Frevel mit allen Merkmalen des Negativen, oder er bekundet sich als ein Werk satanischer Täuschung, dessen Erfolg schließlich in innerem Widerspruch zur angestrebten Absicht steht. So ist etwa die Reformation auf Täuschung beruhender reiner Abfall und in ihrer Folge die Revolution eine Ausgeburt der Hölle, die von Haller so verabscheut wird, daß ihn jeder, der sie haßt, schon ein edler Mensch dünkt. Diese rein im Negativen verbleibende Anschauung, die, wie sich später zeigen wird, weder höhere Rechtfertigung noch Ausgleich findet, beruht im tiefsten Grund auf einer einseitigen und oberflächlichen Kenntnis der inneren Natur des Menschen. Es ist — im Zusammenhang damit — daher auch nicht zu erwarten, daß Haller einen Sinn für Menschen-, Völker- und Kulturschick-

---

1) Handbuch, S. 238; Restauration, Bd. 6, S. 2.

sale entwickelt hat. Auf Ordnung bedacht, haftet er, wie noch zu zeigen ist, in einer Zeit, da die Zersetzung der Sinngehalte politischer Bindungen und Ordnungszusammenhänge weit fortgeschritten ist, an deren äußeren Gestalt, ohne ihren Sinn auch nur entfernt zu erkennen, wendet sich ab vom Menschen, seinen gegebenen Bedürfnissen und geistigen Bestrebungen und geht damit zugleich an den positiven Elementen seiner Zeit vorüber. Ihm ist der Mensch ein Punkt in der Linie der Naturkausalität, mächtig oder abhängig in verschiedener Hinsicht, aber auch nicht mehr. Genießt der Mensch das Glück vollkommener Souveränität, so soll er sich des Naturgesetzes, „daß der Mächtige herrsche", bewußt bleiben, seine Herrschaft möglichst lange vor Schwächung bewahren und den Zerfall des Bestehenden hinauszögern, der notwendig eintritt, denn alles Gute steuert zuletzt seinem Untergang zu, kann nie besser und erhabener werden[1]). Hier ergibt sich allerdings für Haller ein weltanschaulicher Zwiespalt, der im nächsten Kapitel berücksichtigt wird.

II.

Die Frage nach der Einheit der religiösen und politischen Anschauungswelt Hallers.

Im Streit der Meinungen um Hallers System, der unter konfessioneller Sicht am prägnantesten in Erscheinung tritt, wird der Zusammenhang von persönlichem religiösem Verhalten oder Wollen und der Anschauung und Deutung staatlicher Verhältnisse in Hallers Schrifttum meist als zwingend erfunden. Daß die Ergründung dieses Zusammenhangs besondere Bedeutung gewann und teils mit Eifer unternommen wurde, lag insonderheit an Hallers Übertritt von der reformierten zur katholischen Kirche, der sich unter Umständen vollzog, die widrig genug dünkten, um jenen Konfessionswechsel über die Tagesereignisse kleinstaatlicher Verhältnisse hinauszuheben und eine öffentliche Diskussion zu entfachen. Die Bedingungen dieses Übertritts, als in Einstimmigkeit mit dem Leben des Konvertiten befindlich zu erklären, mußte in einer konfessionellen

1) Restauration, Bd. 5, S. 64.

Auseinandersetzung, die den Fall Haller schließlich zum Konvertitenproblem überhaupt ausdehnte[1]), von Nutzen sein, sei es, um Hallers Verhalten zu rehabilitieren[2]), oder sei es, um durch diese Einstimmigkeit den Beweis zu illustrieren, daß jener Konfessionswechsel nicht rein religiös motiviert sei, sondern politischen Ideen und Zielen zuliebe, oder aus Eigendünkel vollzogen wurde[3]). In den vorliegenden Streitschriften, deren einseitiger Zweck einleuchtend ist, aber auch in der späteren Kritik wurde das Problem keiner beweiskräftigen Erörterung unterzogen. Man machte sich nicht die Mühe, das bereits vorhandene Schrifttum Hallers in dieser Hinsicht annähernd vollständig, geschweige denn mit gutem Willen, zu studieren. Meist genügte der veröffentlichte Brief an

---

1) . . . Notice biographique sur feu M. le marquis de Langalerie à Genève 1821, p. 13; s. f. Réponse à la lettre de M. Ch. L. de Haller au sujet de son changement de réligion par feu M. le Marquis de Langalerie à Genève 1821. Diese Schrift wurde auch ins Deutsche übersetzt und erschien 1821 in Leipzig. S. a. Krug, Sendschreiben des Herrn von Haller, Leipzig 1821; eine Schrift, die an Plattheit seinem Pamphlet gegen C. Harms (Leipzig 1819) gleichkommt, nur im Ton noch wesentlich gehässiger ist. Die 2. Auflage erschien im selben Jahre als „Apologie der protestantischen Kirche gegen die Verunglimpfungen des Herrn von Haller in dessen Sendschreiben an seine Familie." — Beide Broschüren bewirkten — ebenso wie die Schriften von Studer, Tschirner und Paulus — heftige Gegenangriffe. Folgende Erwiderungen seien hier erwähnt: „Des Herrn Professor Krug Prüfung des Briefes des Herrn von Haller", geprüft von Franz Geiger, nebst einem Anhange gegen die Bemerkungen des Herrn Professor Studer in Bern, Luzern 1822. — „Prüfung der Prüfung oder Bemerkungen über die Krugsche Prüfung des von Hallerschen Sendschreibens", von A. Räss und N. Weis, Mainz 1822. — Als Schrift gegen Haller sei noch genannt: J. G. Rätze, „Die Constitutionsscheu des Herrn von Haller oder dessen inspirierte Ansichten vom Staate und von der Kirche", Leipzig 1821. Auch in dieser Schrift wird nicht versäumt, auf den „Offenen Brief" mit billigem Vergnügen am Skandal näher einzugehen, während Rätze im „Vernunftrecht" die Angriffe gegen Haller wenigstens mit einiger Würde führt. Mit größerem Verständnis, aber aus demselben polemischen Geist heraus ist H. Eschers „Philosophie des Staatsrechts", Zürich 1821, geschrieben.

2) Notices biographiques sur feu M. le marquis de Langalerie, p. 7; s. a. die polemischen Schriften gegen Studer, Tschirner, Paulus und Krug.

3) „Der Übertritt des Herrn von Haller", beleuchtet von H. G. Tschirner, Leipzig 1821, S. 12: „Die Eingenommenheit für seine Theorie, durch einen seltsamen Dünkel bis zur Schwärmerei gesteigert, brachten ihn zu diesem Schritte"; s. f. S. 18: „Durch sein politisches System also, welches er mit dünkelhafter Schwärmerei, oder mit einem schwärmerischen Dünkel ergriff, ist Haller katholisch geworden". Auf diese Schrift Tschirners erfolgte als Antwort von katholischer Seite: „Haller und Tschirner oder der von Herrn Dr. Tschirner beleuchtete Übertritt des Herrn von Haller zur katholischen Kirche." Neubeleuchtet von Dr. Irenius Eupistinus, Mainz 1822.

die Familie[1]) und eine oberflächliche Kenntnis der „Restauration", um ein abschließendes Urteil über Haller zu fällen. Die jeweilige kirchliche Position, die es zu verteidigen galt, war naturgemäß Grundlage für die Polemik, aber sie zu erörtern wurde schließlich so sehr Selbstzweck, daß auch die entfernteste Beziehung zu Haller nicht mehr ersichtlich ist[2]). Das Problem selbst bekommt jedoch erst einen höheren Sinn, wenn es dem Kampf der Kirchen entzogen, nur in Hinsicht auf den Gang der Entwicklung von Hallers Anschauung vom Staate bis zur Verfestigung der Theorie betrachtet, d. h., wenn das religiöse und politische Wollen in den einzelnen Stadien der Entwicklung in seiner Verknüpfung oder jeweiligen Gewichtsverteilung gesehen wird. Auf diese Weise ist es möglich, sich des Wesens der politischen Theorie realer zu versichern, indem sie nicht allein durch sich selbst sondern in umfassenderen Bedingungen und Bindungen betrachtet werden kann. Von hier aus wird es ferner leicht sein, die oft getadelten Widersprüche[3]) innerhalb der Theorie zu beurteilen, wenn nicht gar aufzulösen.

---

1) „Lettre de M. Charles Louis de Haller; membre du conseil souverain de Berne, à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine", Paris 1821.

2) Studer fügt S. 116 ein Verzeichnis von „Articlen der allgemeinen Apostasey" in Ungarn vom Jahre 1716 an, die wegen ihres haarsträubenden Unsinns für Verleumdung zu halten sind. Als Auszug mag genügen: der Konvertit soll bekennen, „daß ein jedweder Prister viel größer sei, als die Mutter Gottes Maria selbst, als welche den Herrn Christum nur einmal geboren und nicht mehr gebihret . . ." S. 118 u. 119, Artikel XVII: „Wir bekennen, daß die Heilige Jungfrau Maria beydes von Engeln und Menschen höher gehalten werden soll, als Christus der Sohn Gottes selbsten."

3) R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft, Bd. 2, S. 531. Der Verfasser „staunt billig" über Hallers Vorschlag zur Säkularisation von Klostergut in der Schweiz in dessen „Geschichte des österreichischen Feldzuges in der Schweiz", Weimar 1801, S. 574 (v. Mohl, zitiert S. 553 ff.). So auffallend dieser Widerspruch zu Hallers späteren Anschauungen erscheint, beweist er gegen den Autor, der zugab, sich in der Jugend selbst im Irrtum befunden zu haben, gar nichts, insonderheit, da dieser die Aufnahme des katholischen Glaubens auf das Jahr 1808 datiert: „Ainsi, mes chers frères et soeurs, je puis dire, en vérité, que dès l'année 1808 j'étais catholique dans l'âme et protestant seulement de nom. (Lettre à sa famille, p. 10). Zieht man übrigens S. 202 der „Geschichte des österreichischen Feldzuges in der Schweiz" zum Vergleich heran, so wird Hallers Anschauung weniger einseitig illustriert. Es finden sich in diesem Buch im Vergleich mit späteren Werken noch eine Reihe von Positionen, die als ähnlich verwunderlich angesehen werden könnten (S. 526 u. a.) und auf die noch eingegangen werden soll. Außerdem stimmt die Behauptung v. Mohls, Haller habe sein Geschichtswerk später verschwiegen und nirgends mehr zitiert, keineswegs. Vgl. dazu „Restauration der Staatswissenschaften", Bd. 6.

Kenner der Restauration der Staatswissenschaften haben darauf hingewiesen, daß Haller in diesem Werk politische Ansichten äußert und mit Überzeugung vertritt, die zu den Darstellungen einer früheren Epoche in schroffem Gegensatz stehen. Dabei aber blieb dunkel, inwieweit wenigstens das Schrifttum eines bestimmten Zeitabschnittes in sich einheitlichen oder widersprechenden Charakter aufweist. Neben der Rede ,,Über den Patriotismus" und der ,,Constitution von Bern"[1]), die zweifellos ihrer Bestimmung nach mit keiner anderen Schrift Hallers verglichen werden kann, bot die ,,Geschichte der Wirkungen und Folgen des österreichischen Feldzuges in der Schweiz"[2]) eine Reihe von Punkten, die sich eine nicht ganz sachliche Kritik nicht entgehen ließ. Handelte es sich bei der Constitution von Bern um eine Arbeit, die Haller im Auftrage der Regierung auszuführen hatte und die nahezu frei von persönlichen Mitteilungen oder Absichten ganz auf ihren Zweck hingerichtet, dem Augenblick angehörend und durch ihn bestimmt entstanden war, so bedeutete die Geschichte des österreichischen Feldzuges die Darstellung eines von persönlichen Erfahrungen bestimmten Stoffes, der unter eigenen Absichten geformt wurde. Teilnahme, Kritik und Vorschläge politischer Natur lassen die historischen Gegebenheiten nur als Vorwurf erscheinen für ein politisches Wollen, das eine höhere Aufgabe und weitere Wirkungsmöglichkeiten sucht, als ein einmaliges lokal beschränktes Ereignis sie zu bieten vermag. In diesem Werk sind die ersten bedeutungsvollen Anzeichen des Weges gegeben, den Haller später eingeschlagen hat, will man sie nicht schon in der teils phrasenhaften, teils von philosophischen Abstraktionen durchsetzten Rede ,,Über den Patriotismus" angedeutet finden. Man hat auf Grund dieser, 1794 als Broschüre gedruckten Rede eine radikale Wandlung in der Entwicklung Hallers zu sehen geglaubt. Tatsache ist auch, daß diese Rede sich von den späteren Schriften Hallers in mancher Hinsicht unterscheidet. Das Angelernte der Studienjahre, ferner ein jugendliches Pathos, das selbst durch die konventionellen Phrasen einer typisch bourgeoisen Redetechnik wirkt und sich vielleicht am ausgeprägtesten in ethischen, später nie mehr so eindeutig gesetzten Postulaten äußert, kennzeichnen diese erste Leistung. Freilich

1) Das ,,Projekt einer Constitution für die Schweizer Republik", Bern 1798, hat Haller im Auftrage der Berner Regierung unter dem Druck der revolutionären Bewegung verfaßt.

2) Vgl. auch Berliner polit. Wochenbl., 1833, S, 141 f.: ,,Aufschlüsse über die Ursachen, den Gang und die Fortschritte der neueren Revolution in der Schweiz."

spricht hier Haller von Despoten, Tyrannen, gedungenen Richtern, fanatischen Priestern, aber diese Requisiten einer revolutionären Terminologie sind ein so ungefährliches und unpersönliches Beiwerk, daß sie gegenüber dem Hauptzweck der Rede, der Warnung nämlich vor jedem revolutionären Patriotismus, der ja nur zur völligen Rechtsunsicherheit führt, und der Ermahnung, nicht die Stützen aller Gesetze zu untergraben, sondern sich ihnen aus Pflicht zu unterwerfen, als nebensächlich, ja wesenlos gelten dürfen. Man könnte trotz aller „Aufgeklärtheit", über deren Abwandlung in Hallers Entwicklung noch ausführlich zu handeln ist, also eher von einer — cum grano salis — konservativen Tendenz sprechen als von einer revolutionären Elementen zugänglichen Grundhaltung; der revolutionäre Geist, der gegen die bestehenden Rechtsverhältnisse auf ein Urrecht zurückgreift, ist Haller ausgesprochen wesensfremd. Auch wenn er später zugibt, daß aus Unrecht Recht entstehen könne, so ist dies nur ein Zugeständnis, das ihm der Gang der Geschichte abzwingt. — So kann also die Rede „Über den Patriotismus" nur zu Unrecht gegen Hallers spätere Lehren ausgespielt werden, ist sie ja auch außerdem geradezu frei von politischen Erkenntnissen und echtem politischem Pathos. Auch nach dem österreichischen Feldzug ist Hallers politisches Wollen noch keineswegs zielsicher, vielmehr nur heftig tangiert durch das Ereignis der Revolution. Doch er fühlt die Richtung, in der er sich entwickeln wird[1]), wenn auch manche aus der Tradition aufgenommenen Anschauungen noch bedingte Gültigkeit besitzen. Als Versuch einer Orientierung und eines ersten wesentlichen Eingreifens aber ist die Geschichte des österreichischen Feldzuges von Bedeutung und hohem Interesse. Sie läßt sich auch in bezug auf Hallers Entwicklung durchaus positiv sehen, es sei denn, man erkennt das Verfahren an, Anschauungen verschiedener Lebensstadien zu konfrontieren und beliebig gegeneinander auszuspielen.

Zugegeben, daß die Geschichte des österreichischen Feldzuges Widersprüche späteren Werken gegenüber enthält, wie aber steht es um die Einheit in Kritik und Darstellung des Stoffes? Sind die Anschauungen, die hier vorliegen, von einer derartigen inneren Verbindung, daß sie einen Geist vermuten lassen, der am Werke ist, mit persönlicher Anteilnahme sich zu orientieren, der sich bestrebt, alle Gegebenheiten in einer für ihn charakteristischen

---

1) Roscher („Die romantische Schule der Nationalökonomik") schreibt, Hallers Anschauungen hätten sich seit der „Geschichte des österreichischen Feldzugs" so gut wie gar nicht verändert. (Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss., Bd. 26, S. 93.).

Weise zu bestimmen und zu durchdringen, indem er sich dem Wesen nach nicht widerspricht, oder fallen seine Anschauungen, einer tragenden und führenden Mitte ermangelnd, auseinander? Von einigen Schwächen des Buches wurde bereits gesprochen. Sie liegen in der Unvollständigkeit der stofflichen Bewältigung, die für den ersten größeren Versuch bezeichnend ist, in einem Mangel an historiographischer Begabung[1]), sowie in der Schwierigkeit, geschichtliche Ereignisse abzuhandeln, die noch in stärkster Wirkung auf Gegenwart und Zukunft sich befinden, durch ihre Nähe und ihren Zwang selten eine Sicherheit im Urteil erlauben. Als ein Geschichtswerk hat Haller dieses Buch allerdings veröffentlicht. Wollte er Geschichte schreiben, so hat er es hier ebensowenig getan wie in seinem Alter[2]). In diesem Sinne wäre das Thema falsch gestellt und die Ausführung mißraten. Was aber zum Ausdruck kommt, ist der Wille, sich politisch in einer ganz bestimmten Richtung festzulegen, den geschichtlichen Stoff als Ausdrucksmittel seiner selbst zu gebrauchen, ist der Drang, Normen zu finden, die das historisch Gegebene ein für allemal werten und die, einmal zu eigen gemacht, als Richtpunkte und Ordnungsprinzipien das politische Denken und Handeln bestimmen sollen. So sucht sich Haller in dieser Zeit, noch unsicher in seinem Streben nach umfassenden Normen, aber von einem zielsicheren politischen Instinkt geleitet, einheitlich zu orientieren und sich selbst zu sichern. Er ringt darum, — und das ist hier wichtig — die Gegebenheit zentral zu sehen, seine Wertungen mit einem höheren Gesetz in Einklang zu bringen, kurzum eine Weltanschauung zu gewinnen. Möge seine Anschauung der Dinge jede Subtilität entbehren, möge auch die Weite des Daseinsgehalts und der Möglichkeiten ihn nicht erschüttern und ein Unendlichkeitsstreben sowie jene im 1. Kapitel geschilderte Haltung der Persönlichkeit ihm nicht eigen sein, doch wird das für ihn Wichtige mit außerordentlicher Intensität ergriffen und die Geltung des einmal als wahr Erfaßten energisch behauptet. Was in dem größeren Erstlingswerk als unsicher und hinsichtlich seiner Geschlossenheit als fragwürdig erscheint, vermag nicht die

---

1) S. R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 531. S. a. Deutsche Staatsanzeigen, II, S. 153 u. a.; Adam Müller nennt hier Haller einen Kenner der Geschichte.

2) Andere historische Schriften Hallers: „Geschichte der kirchlichen Revolution des Canton Bern“, Luzern 1836. — „Über die Constitution der spanischen Cortes“, Winterthur 1821. — „Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die Schweiz“, Schaffhausen 1840.

Tatsache der Selbstorientierung und eines Strebens nach Einheit zu erschüttern.

Wie lassen sich nun im einzelnen die politischen Bestrebungen Hallers und sein ihm eigenes Verhalten zum Allgemeinen, das mit dem Anspruch der Religiosität auftritt, in einer Einheit betrachten? Wo liegen die Momente, die eine geradlinige Entwicklung in die Zukunft versprechen? Oder, läßt sich ein Bruch konstatieren, von dem aus etwas Neues beginnt, das das Vergangene so sehr modifiziert, daß man von wesenhaften Gegensätzen innerhalb zweier oder mehrerer Lebensabschnitte sprechen kann? In großen Zügen gesehen, ist Hallers Stellung bereits in der Geschichte des österreichischen Feldzuges eindeutig[1]. Er ist schon der ausgesprochene Gegner der revolutionären Prinzipien[2], an deren Wirkungen seine politische Energie erwachte. Ebenfalls sind die in der folgenden Zeit umfassend vorgetragenen Anschauungen über die rechtlichen Verhältnisse und staatlichen Gebilde[3] in einigen Grundzügen in der Geschichte des österreichischen Feldzuges vorgezeichnet, wenn ihnen auch die präzise Darstellung noch mangelt. So sieht Haller bereits die patrimoniale Stellung des Fürsten[4] und wendet sich gegen Begriffe wie etwa Staatsfinanzen, Staatsdomänen, Staatseinkünfte[5] usw. Die Ausgaben des Fürsten seien privater Natur[6], ihm gehören Regalien und Domänen, denn das Volk hat diese Domänen nie dem Fürsten gegeben[7], sondern er ist Fürst, weil er Domänen besitzt. Alle auf Gleichheit hinzielenden Einrichtungen sind wider die Natur; stets gibt es Vornehme und Reiche, die auf Grund ihrer Eigenschaften zur Regierung kommen[8]. Durch solche noch in der späteren Theorie wirkende Anschauungen ist auch Hallers Vortrag bei dem General Hotze bestimmt[9]. Weniger eindeutig sind jedoch die Rechte der Untertanen dem Souverän gegenüber entwickelt. Wohl wendet sich Haller gegen den Raub privaten Eigentums[10] und gegen Ämterzwang[11], aber Konskriptionen[12] und Steuern[13] werden nicht, wie später, verurteilt. Daß Haller die Untertanenrechte hier nicht im selben Maße im Auge behält, wie die Rechte

---

1) Vor und zu Beginn der Revolution fühlte sich Haller noch im Bann der herrschenden Anschauungen vom Staate (vgl. Einleitung zum Bd. 1 der Restauration).

2) Geschichte des österreichischen Feldzugs, S. 16 ff., S. 31 u. a.; vgl. ferner Leo, Naturlehre des Staates, Halle 1833, S. 45.

3) Ibid. S. 161. 4) Ibid. S. 208. 5) Ibid. S. 206. 6) Ibid. S. 207. 7) Ibid. S. 208. 8) Ibid. S. 215. 9) Ibid. S. 225. 10) Ibid. S. 296. 11) Ibid. S. 297. 12) Ibid. S. 143. 13) Ibid. S. 208.

der Souveräne, mag seinen Grund im Zweck des Buches haben, sonderlich aber in den aktuellen geschichtlichen Ereignissen selbst, in den anarchischen und revolutionierten Verhältnissen des Schweizer Landes.

Man könnte es vielleicht als Inkonvenienz empfinden, in der Geschichte des österreichischen Feldzuges bereits Grundgedanken der politischen Theorie vorzufinden, sie aber noch nicht angewandt zu sehen auf die geistlichen Gemeinschaften, deren Betrachtung sowohl im späteren Hauptwerk wie auch schon im „Handbuch" einen so großen Raum einnimmt. Die Nachlässigkeit, mit der sie vorläufig behandelt werden, ließe sich aus der konfessionellen Stellung Hallers, der noch der reformierten Kirche angehört, erklären, die Vergewaltigungen, die er in Vorschlag bringt und die selbst seinen grundlegenden politischen Anschauungen widersprechen, müssen jedoch wunderlich erscheinen. Diese Tatsache ist einerseits zurückzuführen auf ein geringes Interesse an der katholischen Kirche, die ihm vorläufig noch fremd ist, und wohl auch auf die öffentliche Meinung vom Unwert der Klöster, die Haller zu säkularisieren[1]) vorschlägt, andererseits ist sie bedingt durch eine Kompromißhaltung in Hinsicht auf die aktuelle Politik, zu der er sich infolge des Elends des Krieges und der moralischen und doktrinären Wirkungen der Revolution gezwungen sieht, um praktische Vorschläge für eine Restauration vorbringen zu können.

Sind nun bereits in der Geschichte des österreichischen Feldzugs die religiösen und politischen Anschauungen Hallers wechselseitig aufeinander bezogen, unterliegen sie einer sicheren einheitlichen Haltung, und wie ist ihr Gewicht verteilt? Es sei zuvörderst darauf hingewiesen, daß Äußerungen über kirchliche und religiöse Fragen sich außerordentlich spärlich finden; das rein Politische steht unstreitig im Vordergrund. Man könnte eher von einer konfessionellen, vielleicht sogar religiösen Indifferenz, zum mindesten aber von einer sehr „aufgeklärten" Religiosität sprechen, als etwa von einer betont protestantischen Haltung[2]). Die politische Stellungnahme der Geistlichkeit, ihr Verhalten der Revolution gegenüber und ihre organisatorischen Fähigkeiten interessieren Haller zumeist, wirklich religiöse Gegensätze scheinen für ihn jedoch nicht zu existieren. Wohl tadelt er mit Bedauern, daß es in den protestantischen Kantonen so „viele atheistische, unmo-

1) Geschichte des österreichischen Feldzugs, S. 574.

2) Lettre à sa famille, p. 4 ff.

ralische oder sonst revolutionär gesinnte Pfarrer"[1]) gibt, und lobt das Bistum Basel[2]), das sich durch antifranzösischen und schweizerischen Eifer auszeichnet, „denn — so schreibt Haller — auch hier bestätigte die Erfahrung, daß allem denjenigen ungeachtet, was die politische Modephilosophie gegen die geistlichen Staaten deklamieren mag, die Untertanen nirgends zufriedener, ihrem Fürsten anhänglicher, und selbst im Unglück treuer sind, daß es sich nirgends besser als unter dem Krummstab wohnen läßt"[3]), ein Sprichwort, dem man in den späteren Werken wiederholt begegnet. Dann aber wieder hebt Haller die würdige Haltung des Pfarrers Lavater[4]) und anderer protestantischer Geistlicher hervor[5]) und freut sich über Männer wie Göldlin, „die mit einem edlen Toleranzgeist gegen andere Religionsvereine auch die katholische Kirche verteidigen und ihre Übereinstimmung mit wahrer Vernunft gegen ungereimte Verdrehungen auseinandersetzen." „Toleranz" und „vernünftige Religion" sind, wie bereits angedeutet, für Haller selbst Merkmale seiner eigenen unentschiedenen Religiosität, die ihn später um so leichter instand setzt, sich für ein bestimmtes Bekenntnis, zu dem er sich alle Wege offen gelassen hat, zu entscheiden. Haller als ein aufgeklärter Mann, der sich weltmännische Gesittung zu eigen gemacht hatte oder sie wenigstens anstrebte und dem vornehmes Betragen wie auch alle ästhetischen Werte von ausnehmender Wichtigkeit waren, der bereits im jungen Mannesalter als gesetzt, als patriarchalisch orientiert anzusprechen ist, und der, in alter Tradition wurzelnd, neuen Geist, soweit es geziemend schien, aufnahm, kurzum, Haller als ein Bürger, dessen Blickfeld sich maßvoll mehr und mehr erweitert hatte, konnte leicht das Prädikat jener Toleranz besitzen und eine bestimmte Orthodoxie belächeln. Dies steht hinter den Zeilen, wenn er vom Bernerischen Kirchenrat spricht, „der doch keineswegs aus sogenannten steifen Orthodoxen, sondern aus Männern von sehr hellen Einsichten bestand"[6]). Wenn man dabei Hallers Vorschlag einer Konfiskation von Klostergut ins Auge faßt, so scheint das wenigstens jener Toleranz zu widersprechen. Doch auch das ist nicht der Fall. Einerseits erfährt diese Tatsache eine gewisse Einschränkung[7]) — wenigstens hinsichtlich der eigenen Ansicht — und läßt sich durch

1) Geschichte des österreichischen Feldzugs, S. 317.

2) Ibid. S. 338. 3) Ibid. S. 339.

4) Ibid. S. 492; Haller spricht auch in „Politische Religion" S. 60 anerkennend über Lavater.

5) Ibid. S. 492, 497, 498. 6) Ibid. S. 488. 7) Ibid. S. 202.

die Schwierigkeit der finanziellen Situation als eine eventuell notwendige fiskalische Maßnahme zum Aufbau des Staates entschuldigen, andererseits soll diese Säkularisierung unter dem Gesichtspunkt weitgehender Toleranz durchgeführt werden, denn die Mönche mögen nach wie vor im Kloster verbleiben, nur dürfen sie keine Novizen mehr aufnehmen. Eines bedenkt Haller allerdings dabei nicht, daß nämlich das Kloster nicht den Mönchen gehört, sondern eine ewige Stiftung, ein Gut der Kirche ist, was er dann später in seinem Hauptwerk energisch verficht. Berücksichtigt man die allgemeine Haltung, die Haller um das Jahr 1800 eignet, so kann dieser unglückliche Säkularisierungsvorschlag keineswegs als bemerkenswerter Widerspruch gelten.

Resümierend wäre zu konstatieren: erste Aufgabe für Haller ist die Bekämpfung der Revolution und ihrer Doktrin, das Ziel: die Wiederherstellung der alten Verhältnisse in der Schweiz. Doch dies ist nur zu erreichen durch Anspannung all der Kräfte, die in den alten Bindungen wurzeln. Wer und was sich gegen die Revolution richtet und sie bekämpft, ist willkommen als Verbündeter: sei es nun das alte Patriziat, oder seien es vornehmlich die Vertreter der Kirchen ohne Rücksicht auf die Konfession. Je antirevolutionärer ein Geistlicher wirkt, um so mehr verficht er den wahren Glauben; konfessionelle Unterschiede spielen dabei noch keine Rolle. Werden sie überbrückt, so wird dadurch eine wahre Aufgeklärtheit befördert, der Haller, als ein jeder Orthodoxie fernstehender, alle Konfessionen in Hinsicht auf ihr antirevolutionäres Gewicht tolerierender Mann, nur Beifall zollen kann.

Im Vordergrund steht für ihn die politische Aufgabe. Nicht will er sie erfüllen etwa als Reformierter oder als ein zum Katholizismus Hinneigender. Er will sie in erster Linie rücksichtslos[1]) erfüllen und sucht Grund, auf den er bauen kann. Seine Toleranz oder besser Indifferenz[2]) in dogmatischen Angelegenheiten, sein wirklich in jeder Richtung unbeschwertes Christentum[3]) erleichtert es ihm, sich zu orientieren, zu wählen und sich zu sichern. Haller gibt später selbst ein Zeugnis über seine damalige Religiosität[4]). „Hélas!“ so schreibt er, „je n'eusse alors d'autre religion que la

1) Charakteristisch ist, daß Haller Sympathien für die radikale Konsequenz eines Gegners hat, wenn sie auch seiner Ansicht nach absurd ist (s. Handb. S. 9).

2) Restauration, Bd. 4, S. X f.

3) Roscher (Zeitschr. f. d. gesamte Staatswiss., Bd. 26, S. 94) mißt der protestantischen Erziehungsgrundlage sicher eine zu große Bedeutung zu.

4) Lettre à sa famille, p. 5.

religion dite naturelle ou plutot celle que je me faisais à moi-même.“ Es besteht kein Zweifel, daß diese Bemerkung voll und ganz der Wahrheit entspricht, daß die Epoche seiner Zugehörigkeit zur reformierten Kirche nichts anderes ist, als ein langsam sich vollziehender Orientierungsprozeß, angeregt durch die politischen Ereignisse, ein Orientierungsprozeß, der an der Aufgabe wach wird und mit ihr wächst und reift. Haller kann später daher mit einem gewissen Recht sagen, er kehre zur allein seligmachenden Kirche zurück, denn die reformierte Konfession durfte ihn kaum jemals mit Fug und Recht zu ihren wahren Gläubigen zählen. Seine Aufgabe mochte ihn in einem Zustand, der beinahe traumwandlerisch anmutet, überrascht haben, in einem Zustand, dem — rational betrachtet — wohl jede bewußte Sicherheit fehlte; aber Haller griff zu mit der Sicherheit des Instinks und gewann, indem er handelte, sich, seine Sicherung und jene Verfestigung, die später mit einer brutalen Schwere alles zu erdrücken suchte, was ihrem Wesen widersprach.

Es ist von hier aus begreiflich, daß die philosophische wie die politische und religiös-dogmatische Polemik in den früheren Schriften noch nicht einsetzen konnte. Sie beginnt erst, nachdem er den Angelpunkt seiner Theorie — das oberste Prinzip, und damit ein ihm sicher dünkendes Fundament zum Aufbau seiner Lehre gewonnen hatte. Die Erfahrung jenes obersten Prinzips, von dessen Wesen das folgende Kapitel handeln soll, steht an der Grenze von religiösem Erlebnis und einer intuitiv erfaßten Überschau, die man sonst von der wahrhaft religiösen Erfahrung wohl zu trennen weiß. Für Haller selbst war seiner ganzen Einstellung nach jene Erfahrung mehr denn ein Einfall von hoher personeller Bedeutung; sie schien ihm eine göttliche Erleuchtung oder Auserwählung zu sein[1]), eine mystische Tatsache also, wie sie jeder großen Prophetie voranzustehen pflegt, und sie wurde nunmehr für ihn der Brennpunkt alles Handelns, die magische Formel, der alles Geschehen ausnahmslos unterliegt. Jetzt galt es nur noch, den Erweis dieser Allgemeingültigkeit zu erbringen. Haller hat sich dieser Aufgabe mit unerhörtem Eifer unterzogen, beginnend mit einer konzentrierten Darstellung von etwa 500 Seiten[2]), sich dann aber in Weitschweifigkeit verlierend bei dem bekannten

---

1) Es ist hierfür bezeichnend, daß Haller ein möglichst breites, nicht akademisches Publikum zu erfassen sucht. Vgl. Politische Religion, S. VIII.

2) Handbuch der allgemeinen Staatenkunde, 1808.

sechsbändigen Werk[1]), das über 3000 Seiten umfaßt, und in dem von Band zu Band zunehmend neues Material zitiert und verarbeitet ist[2]). An jenem obersten Prinzip wird alles, was an gesellschaftlichen und politischen Ideen und Tatsachenmaterial in seinen Gesichtskreis tritt, gemessen, angenommen, oder verdammt[3]). Daß dies mit einem solchen polemischen Eifer geschieht, läßt sich am besten aus dem Akt der Konzeption des obersten Prinzips selbst erklären. Wahrscheinlich war es die unmittelbarste Erfahrung, die Haller in seinem Leben je gewann und der eben durch ihre Unmittelbarkeit und ihre Beweiskraft eine höhere Wirklichkeit zukam. Haller schreibt über dieses zentrale Erlebnis[4]): „Kein Zweifel konnte mehr übrig bleiben, daß das Prinzipium des Ganzen entdeckt, die Wahrheit gefunden, der Faden des Labyrinths ergriffen, Vernunft und Erfahrung, Idee und Geschichte, Theorie und Praxis miteinander versöhnt sei. Da fielen die Schuppen von den Augen und meine ganze Sprache änderte sich; eine neue Welt von Wahrheiten öffnete sich mir, es war als ob die Herrlichkeit Gottes in allen Verhältnissen und Verknüpfungen der Menschen sich vor mir entfaltet hätte. Da hätte ich dem Geber aller guten Gedanken meine beste Habe opfern mögen, da entbrannte in meiner Seele die unwiderstehliche Begierde, was mir Gott geoffenbart, auch anderen mitzuteilen, den alten Glauben mit erneutem Glanze herzustellen . . . . So hätte ich vor Bewunderung des Urhebers der Natur und der Verfasser der Heiligen Schrift, welche die nämlichen Wahrheiten so herrlich ausdrückt, niedersinken mögen; es wankten meine Knie, ein Strom von freudigen Tränen entquoll meinen Augen, und von demselben Augenblicke entstand auch meine lebendige Religiösität, die seither immer zugenommen hat". Dasselbe an einer anderen Stelle[5]): „Une seule idée simple et féconde, véritablement inspirée par la grâce de Dieu . . ."

Man sieht deutlich, um was es sich hier handelt. Entfernt davon, jenem im ersten Kapitel erörterten Persönlichkeitsimpuls auch nur zu ähneln, ist diese von Haller selbst vielleicht sehr wahrheitsgetreu geschilderte Erfahrung zum Zentrum seiner Welt-

---

1) Restauration der Staatswissenschaften, Bd. 1—6.

2) S. v. Raumer, Begriffe von Recht, Staat und Politik, 1832, S. 188. — v. Mohl, Geschichte der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 535.

3) Vgl. a. P. Hassel, Radowitz, S. 159.

4) Restauration, Bd. 1, S. XXIV f.; s. dazu Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 10, S. 434.

5) Lettre à sa famille, p. 8.

anschauung geworden. Daß er an wichtiger Stelle auf jenen Augenblick hinweist, mag diese Behauptung, die eigentlich von selbst einleuchtet, unterstützen. Indem diese Erfahrung das oberste Gesetz repräsentiert, dieses Gesetz, das vor Haller noch niemand voll und ganz begriffen haben soll[1]), weiß er sich in ihm als der einzige, der es zugleich klar erfaßt und wie ein Unpersönlicher und Namenloser, ein Medium der Natur und Gottes ausspricht und verkündigt[2]). Ganz in seiner Aufgabe stehend, hat er seine Sicherheit und damit eine ihm eigene Anschauung der Welt gewonnen.

Das oben angeführte Bekenntnis Hallers zeigt, wie schwer es nunmehr sein müßte, zwischen rein politischen und rein religiösen Erfahrungen und Anschauungen zu scheiden. Man befände sich ständig in Gefahr, ins Anstrakte abzugleiten, den Mann, der die Lehre geschaffen hat, aus dem Auge zu verlieren und weder die politische noch die religiöse Welt Hallers zu begreifen. Will man sich von nun an der Theorie versichern, so muß man mehr denn zuvor die religiösen Momente in seine Betrachtung einbeziehen; stellt sich ja Haller selbst die Aufgabe, „den alten Glauben mit erneutem Glanze wiederherzustellen".

Der Begriff „alter Glaube", wie ihn Haller im Jahre 1816 versteht und wie er ihn wohl schon vor der Herausgabe des Handbuches verstanden hat, bezieht sich mehr auf die gesamten Bindungen des sozialen Lebens der Vergangenheit, mehr auf die ihr zugrunde liegenden ideellen Gehalte als auf ein rein religiöses Sein. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß die Erfahrung des obersten Prinzips die Theorie begründete und ebenso die Religiosität Hallers in besonderer Weise zu wecken und zu steigern vermochte. Das eine ist weder ohne das andere zu denken, und es ist daher begreiflich, wenn das Hauptwerk Hallers mit dem Anspruch einer Lehre der Öffentlichkeit übergeben wird. Dafür zeugt seine Einleitung, die gegen die Mitte in einen seltsam anmutenden Predigerton

---

1) Handbuch S. 34; Restauration, Bd. 1. S. 348; Bd. 4, S. IV. S. dagegen Bd. 3, S. IV. Die Anerkennung verwandter Kämpfer scheint vielleicht eine Antwort auf Adam Müllers Vorwürfe im Sendschreiben (S. 166) zu sein, entkräftet aber die Aussage von Bd. 1 nicht. Der Versuch Friedländers, Hallers Lehre auf Wieland zurückzuführen, dürfte durch die Stelle Handb. S. 36 widerlegt sein, wenn man nicht annehmen will, daß Haller bewußt die Unwahrheit sagt. Haller behauptet hier, erst nach der Konzeption seiner Idee Wielands Aufsatz (Über das göttliche Recht der Obrigkeit) zufällig gelesen zu haben.

2) Vgl. auch „Politische Religion", S. 2: „. . . bis zuletzt einer kommt, der, durch Zufall zur Beobachtung geweckt oder innerlich durch den Funken eines göttlichen Lichts entzündet, die Ordnung Gottes rettet . . ."

umschlägt und sich schließlich bis zu apokalyptischen Stimmungsäußerungen steigert, so daß man sich mindestens wundert, ein staatswissenschaftliches Werk vor sich zu haben. „Ja in prophetischem Geiste will ich weissagen — schreibt Haller[1]) — was die Schicksale dieses Buches sein werden, wenn es je verbreitet, gelesen und mündlich erklärt wird. Vorerst wird es gesendet in die Welt, um zu bringen nicht den Frieden, sondern den Krieg. Einen gewaltigen Kampf wird es veranlassen, selbst zwischen dem Vater und dem Sohn, der Mutter und der Tochter, der Schwieger und der Schnur (!) . . . Viele werden durch dieses Werk zur einzigen Quelle aller Wahrheit zurückgeführt werden . . .[2]). Darum so schaffet Gehülfen hinzu, bittet den Herrn, daß er Arbeiter in seinen Weinberg sende . . .[3]). Wer aber die Macht der Starken von den Schwachen herkommen läßt . . ., wer den Willen der Menschen über göttliches Gebot hinaufsetzen will . . ., stets von bürgerlichen Vereinigungen . . ., Konstitutionen[4]) und Organisationen spricht: von dem weichet, — haltet ihn für einen Jakobiner oder für derselben Knecht, er mag auf oder neben dem Throne sitzen, und wenn er auch seine Stimme holdselig macht . . ., so glaubet ihm nicht, denn es sind sieben Greuel in seinem Herzen . . .[5]). Schämet Euch nicht denjenigen zu bekennen, von dem alle Macht und alles Gesetz herkommt, sonst wird er und mit ihm jeder wahre Weise sich auch Eurer schämen . . . Lasset das Licht der Wahrheit leuchten vor den Leuten . . .[6]). Seid standhaft im guten Kampfe, und wer da Gottes Diener sein will, der schicke sich zur Anfechtung“ [7]) usw.

Diese wenigen Zitate einer langen Rede können bereits den Eindruck vermitteln, mit welch enthusiastischem Ungestüm Haller zu Werke geht, wie ihm Worte der Bibel mit seinen eigenen sinngemäß verträglich erscheinen, wie seine Lehre einer alten Prophetie entsprechen und wie diese wiederum „zur Quelle aller Wahrheit“ hinführen soll. Seine Aufgabe hat sich damit von einer rechtsphilosophischen und politischen zu einer allgemeinen, alle Lebensgebiete umfassenden erweitert[8]).

---

1) Restauration, Bd. 1, S. LXI. 2) Ibid. Bd. 1, S. LXII.

3) Ibid. Bd. 1, S. LXV.

4) S. a. Rätze, Die Constitutionsscheu des Herrn v. Haller, Leipzig 1821.

5) Restauration, Bd. 1, S. LXVI. 6) Ibid. Bd. 1, S. LXVI.

7) Ibid. Bd. 1, S. LXIX; s. a. Escher, Über die Philosophie des Staatsrechts, S. 21.

8) Vgl. F. Weitzel (Geschichte der Staatswissenschaft, Bd. 2, S. 346), der sich über Hallers „Berufung“ lustig macht.

Das Handbuch, auch von Gegnern als eine bedeutende Arbeit anerkannt, weist zuerst Einheitlichkeit der Anschauungsweise hinsichtlich der neugefaßten Aufgabe auf. Das oberste Prinzip steht fest, von ihm aus ist die Methode gegeben und eine praktische übersichtliche Einteilung ist gewonnen, die später auch im Hauptwerk beibehalten wird. Gelten die Grundzüge der Theorie für das Handbuch wie für die Restauration in gleichem Maße, so ist trotzdem eine Entwicklung in dieser Schaffensepoche zu spüren, bzw. eine da und dort eintretende Modifikation der theoretischen Konsequenzen deutlich erkennbar. Dies liegt nicht nur an der Aufnahme weiteren Materials, dessen ständiges Anwachsen man leicht gewahrt, vielmehr an der zunehmenden Auseinandersetzung mit religiösen Problemen und in der Annäherung an den Katholizismus. Besonders sichtbar ist die Änderung des Urteils über Kant und die idealistische Philosophie, vor allem aber über den Protestantismus. Eine intime Verbindung von religiöser und politischer Anschauung ist wohl schon im Handbuch vorhanden, aber noch nicht zu jener radikalen Konsequenz gesteigert wie in der Restauration. Wird dort der Protestantismus noch mit einiger Schonung behandelt, so wird er hier bereits heftig bekämpft unter Betonung der politischen Seite. Man kann, um die etwas verschwommenen Verhältnisse zu charakterisieren, cum grano salis sagen, Haller lehnt den Protestantismus rein aus politischen Gründen ab, als Vorläufer der Revolution, als Häresie, ja als ständige revolutionäre Möglichkeit. Dies ist nun ebenso eine Überspitzung wie Hallers eigene Aussage: „J'entrevis au surplus avec la plus grande évidence, ce qu'au fond les deux parties avouent, savoir: que la révolution du seizième siècle, que nous appelons la réforme, est dans son principe, dans ses moyens et dans ses résultats, l'image parfait et le précurseur de la révolution politique de nos jours; et mon aversion pour cette dernière me donna du dégoût pour la première"[1]). Wohl fällt Haller sein Urteil über den Protestantismus von einem politischen Aspekt aus, aber die Voraussetzung zu diesem Urteil ist nicht rein politischer Art, sie liegt vielmehr in einem Unvermögen a priori, Protestant zu sein. Nur von hier aus ist Hallers Mißverstehen des Protestantismus, die Verkennung seiner Notwendigkeit und zugleich seiner tragischen Situation zu verstehen, ebenso sein Unvermögen, sich der Freiheitsphilosophie Kants oder Fichtes zu nähern[2]), deren Bedeutung er völlig

1) Lettre à sa famille, p. 11 f.

2) S. a. Escher, Über die Philosophie des Staatsrechts, S. 238.

verkennt. Die späteren würdelosen Anwürfe gegen den Protestantismus[1]), vor allem gegen den Charakter der Reformatoren, sind weniger Äußerungen eines rabiaten Konvertiten, als vielmehr Ausdruck des Ärgers eines verbitterten alten Mannes. Es ist daher zwecklos, näher darauf einzugehen.

Einige Bemerkungen Hallers aus dem Handbuch und der Restauration über den Protestantismus mögen die zunehmende Verfestigung der religiös-konfessionellen und politischen Anschauungen illustrieren. Hinsichtlich der Umwandlung von Kirchengut schreibt Haller im Handbuch: „Ganz anders handelten die protestantischen Fürsten bei der Reformation. Es war eine neue Lehre, eine neue Kirche entstanden, die Fürsten traten derselben bei, wurden sogar ihr oberstes Haupt, und alsdann fielen freilich die Institute weg, die nur der vorigen Kirche angehörten"[2]). Außer dieser Stelle lassen noch andere verstreute Bemerkungen eine zurückhaltende und gemäßigte, ja beinahe neutrale Stellungnahme zu diesem Problem erkennen[3]). Doch eine wesentliche Änderung bringt bereits der erste Band der Restauration[4]), der einen ruhigen und nicht ohne Sachlichkeit geführten Angriff auf die Struktur der protestantischen Kirche und ihre politische Formierung enthält. Daß jedoch von einem Verständnis für die protestantische Haltung keine Rede sein kann, wurde bereits betont. Im vierten[5]) und noch mehr im fünften Band lassen die Angriffe an Heftigkeit und Einseitigkeit nichts mehr zu wünschen übrig, doch wäre es irrig, darin den kleinlichen Racheakt des übelbehandelten Konvertiten sehen zu wollen. Haller spricht nunmehr gern von der „kirchlichen Revolution des sechzehnten Jahrhunderts"[6]) oder von den „sogenannten Reformatoren"[7]). Mißbräuche im Regiment der Kirche vermögen nicht eine Spaltung zu rechtfertigen oder zu entschuldigen[8]).

---

1) Haller, Geschichte der Reformation, besonders S. 6 u. a. O. Vgl. auch v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 548 f.

2) Handbuch, S. 176.

3) Um dem Einwurf, Haller handle im Handbuch aus Klugheit und Eigennutz, entgegenzutreten, sei darauf hingewiesen, daß auch der 1. Band der Restauration, der vor dem Übertritt zur katholischen Kirche erschien, bereits heftige Angriffe auf die protestantischen Kirchen enthält und eine entschiedene Sympathie für den Katholizismus verrät.

4) Restauration, Bd. 1, S. 90 ff.

5) Ibid. Bd. 4, S. 68, 143 f.

6) Krug (Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß, S. 28 f.) gesteht Haller wie Adam Müller das revolutionäre Element der Reformation zu, gibt aber die Schuld der katholischen Kirche (S. 32).

7) Restauration, Bd. 5, S. 72.

8) Ibid. Bd. 4, S. 430; Bd. 5, S. 33.

Von Häretikern wird das Verbrechen als Pflicht gepriesen, und dies erleichtert den Gegnern aller Religion den Sieg[1]). Zwar wollten die Reformatoren nicht den gänzlichen Unglauben, der aus ihren Prinzipien floß und den ihre heutigen Nachfolger nicht ohne Grund den echten, d. h. den konsequenten Protestantismus nennen[2]), „aber deswegen waren sie doch durch ihr aufgestelltes Prinzip, welches jeden Gläubigen nur an die Bibel[3]) und seine eigene Privatvernunft weist, an allem jenem Unglück schuld", und von hier aus ist auch das Entstehen der Doktrinen Voltaires, D'Alemberts u. a. möglich[4]). Reformation und Revolution sind damit für Haller kausal verbundene Geschehnisse gleicher Art. Zuerst war die französische Revolution der Gegenstand, an dem Hallers politisches und lehrhaftes Wollen erwachte, nunmehr sind Reformation und Protestantismus in das feindliche und zu bekämpfende Lager einbezogen.

Aber dringen nicht immer wieder Motive der ehemaligen religiösen Toleranz in Hallers Lehre durch, die die Leidenschaftlichkeit des Vortrags dämpfen und vielleicht den Geschossen, die den Gegner treffen sollen, ihre mögliche Wirkung rauben? Könnten vielleicht die Grundlagen der Theorie nur für ein sehr einseitiges Unternehmen gewonnen sein und könnten die durch sie gegebenen Möglichkeiten nicht dem letzten Ziel der Lehre Abbruch tun? Ferner: vermag es Haller, etwa der katholischen Kirche allen anderen kirchlichen Verbänden gegenüber eine erhabenere Stellung einzuräumen, oder ist für ihn jede Religion gleich wahr, wenn sie sich politisch, organisatorisch und lehrend nur gemäß dem obersten Prinzip verhält? Wenn aber jede Sektenbildung an sich frevelhaft ist, gibt es da bei Haller für das Christentum in seinem Ursprung, bis es sich zum geistlichen Staate bildete, einen höheren Wahrheitsbeweis, der es von jenem Vorwurf entlastet? Um diese insonderheit für die geistlichen Staaten, aber auch für das letzte vermutbare Ziel so wichtigen Fragen zu beantworten, ist es außer der Charakterisierung des obersten Prinzips notwendig, die religiöse Stellung Hallers, d. h. die ihm eigene Prägung des Christentums sich möglichst genau zu vergegenwärtigen. Eine solche Betrachtung kann ferner dazu dienen, Hallers Bestimmung innnerhalb der geistigen Strömungen des Zeitalters festzulegen.

---

1) Vgl. auch Adam Müllers Sendschreiben, Staatsanzeigen, II, S. 157; s. a. Restauration, Bd. 5, S. 34.

2) Restauration, Bd. 5, S. 72.

3) Ibid. Bd. 5, S. 86 u. a.

4) Ibid. Bd. 5, S. 73.

Daß Hallers Religiosität christlich zu nennen ist, sei vorläufig vorausgesetzt; sonst müßte ja sein Übertritt zur katholischen Kirche auf einem reinen Mißverständnis beruht haben. Vorerst soll jedoch nur die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt Hallers charakterisiert werden, unbekümmert um die Eingliederung in ein bestimmtes Bekenntnis. — Die religiöse Grundposition ist schwer zu ermitteln. Das oberste Prinzip, in dessen Statuierung sich politisches Wissen und Wollen sowie religiöser Glaube vereinigen und das das Fundament der Lehre bildet, ist durch seine primäre Geltung und unmittelbare Evidenz für Hallers Religiosität von höchster Bedeutung. Zwar mag sein Vorhandensein wohl zur Erklärung der kausalen und wechselseitigen Beziehungsverhältnisse hinreichend sein, doch die Bestimmung von Werten, die Unterscheidung von Gut und Böse liegt — wie noch näher beschrieben werden soll — außerhalb seines Geltungsbereichs. Eine solche Orientierung kann auch nach der Anschauung Hallers nur durch das Pflichtgesetz im Menschen geschehen, das — gleich den Naturgesetzen — göttlichen Ursprungs ist. Dieses Pflichtgesetz unterscheidet sich — wenigstens seiner Bestimmung nach in den Hauptwerken Hallers — von der Kant'schen Auffassung außerordentlich, es gründet im Gefühl[1]), ist verbunden mit Neigung und Liebe[2]) und entbehrt nicht einer gewissen, es bestimmenden Zweckorientiertheit. In der Jugendschrift „Über den Patriotismus" wird allerdings das moralische Handeln noch streng geschieden von allem Handeln, dem sinnliche Neigungen zugrunde liegen. — Da nun dem Pflichtbegriff Hallers kein mächtiger leitender Impuls zugrunde liegt, schwankt auch seine Lehre zwischen reiner Beschreibung und Forderungen, die beinahe ausschließlich nur das Verhalten nach dem obersten Prinzip betreffen. Beide Gesetze — das oberste Prinzip wie das Pflichtgesetz — aber werden gleich der Natur als von Gott geschaffen begriffen. Ein möglicher Widerspruch beider wird nicht in Erwägung gezogen; vielleicht wären wahrhafte Widersprüche innerhalb der Schöpfung nicht zu entdecken, würden sie nicht durch die französiche Revolution augenscheinlich. So nimmt Haller jedenfalls „zwei Prinzipien, zweierlei verbündete Geister, das Reich Gottes und das Reich der Hölle" an[3]), die um den alleinigen Besitz

1) Restauration, Bd. 4, S. 4; vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft: 3. Hauptstück, von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

2) Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Reclamausgabe S. 99.

3) Restauration, Bd. 4, S. 25.

der Welt kämpfen. Inwiefern sie jedoch verbündet sind und trotzdem miteinander im Streite liegen, motiviert Haller nicht. Mit dem Sieg des Reiches Gottes aber wird dieser Kampf enden, davon ist er überzeugt[1]), wenn er auch an anderen Stellen vom letztlichen Untergang, von dem Ausarten alles wahrhaft Guten spricht[2]). — Haller glaubt also an einen Gott, dessen Wirken in der Natur erkennbar ist, der sie geschaffen hat, und dessen Gesetze mit den Natur- und Pflichtgesetzen identisch sind, an einen Gott, der weniger persönlich als eben durch die Natur und in ihr waltend erfahren wird. Mit ihm ist ein satanisches Prinzip[3]) verbunden, das aber eine untergeordnete Rolle spielt. Vielfach werden Lüge und Irrtum als Eigenschaften des menschlichen Geistes und unabhängig von dem Streben satanischer Mächte gesehen; ja Haller behauptet sogar, der Mensch habe Lüge und Irrtümer selbst erfunden, da sie nicht von Gott dem Schöpfer stammen können. Mit dieser Auffassung aber ist wiederum die Annahme eines selbständigen satanischen Prinzips nicht zu vereinigen[4]).

Wahrheit und Wissenschaft — die Religion ist die höchste Wissenschaft — bestehen allein darin, die Werke und Gesetze Gottes zu erkennen und zu lieben, und sie finden sowohl ihr Kriterium in Übereinstimmung mit den Dingen selbst[5]) wie auch in der Bewährung, im Sichtbarwerden des Erfolges. Bei Befolgung der Wahrheit wachset und gelingt alles, während das Mißlingen ein Merkmal des Irrtums ist[6]); ja selbst das Glück der Gläubigen dient als Beweis der Wahrheit einer Lehre[7]). Durch eine solche Bestimmung der Wahrheitskriterien — wobei die Begriffe Wahrheit und Richtigkeit nicht geschieden werden — muß entweder die Relativität des Wahren gefolgert werden, indem die Wahrheit sich nämlich im jeweiligen Glück und im Erfolg offenbart, oder Erfolg und Glück werden ihrem Ursprung nach durch das Leben in einem allgemeingültigen Gesetz gezeitigt, oder aber das besondere Glück, das in den Religionen verschieden erstrebt wird, ist nur insofern Glück, als es sich auf die allgemeingültigen Gesetze beziehen läßt. Im zweiten Fall müssen alle Unterschiede der Religionen als un-

1) Restauration, Bd. 4, S. 27. 2) Ibid. Bd. 5, S. 64.
3) S. a. Haller, Satan und Revolution, 1834.
4) Restauration, Bd. 4, S. 35. 5) Ibid. Bd. 4, S. 35. 6) Ibid. Bd. 4, S. 35.
7) Ibid. Bd. 4, S. 40 u. Bd. 5, S. 23. Je mehr endlich sich die Lehren einer Religion „durch ihre Früchte und guten Folgen empfehlen, d. h. je mehr sie den Bedürfnissen der Welt entsprechen, Gerechtigkeit und wechselseitige Liebe ... befördern, desto größer und fortdauernder wird auch die Ehrfurcht für ihre Verkünder sein.“

wesentlich erscheinen und nur als besondere, nebensächliche, überbrückbare Ausformungen absoluter Gesetze angesehen werden, während die letzte Fragestellung zu einer Kritik des Glücks wie auch der besonderen Merkmale der Religion hinführen könnte. Damit ist nun auch die Kritik am Bestand der christlichen Lehre gegeben, denn es besteht die Frage, ob bei Haller der christlichen Religion — insbesondere der katholischen Kirche — eine sie allein auszeichnende und sie von anderen Religionen wesentlich unterscheidende Stellung zukommt und ob nur sie die Möglichkeit des wahren Lebens und sicheren Heils verbürgt.

Haller spricht im 4. Band der Restauration von den Stiftern wahrer Religionen[1]). Damit ist bereits ausgesagt, daß das Christentum nicht die allein wahre Religion ist. Wohl findet sich auch in ihm, was überall und immer geglaubt wird[2]), das Bleibende und Beharrliche, das keinem Wechsel unterworfen ist, das Eine und das Wesentliche, das allem Mannigfaltigen, ja selbst allen irrigen Zusätzen und Verunstaltungen zugrunde liegt[3]), aber es hat nur den Vorzug, die Fundamentalwahrheiten der ursprünglichen Religionen unverfälscht in sich aufgenommen zu haben. ,,Deshalb heißt auch die christliche Kirche mit Recht die allgemeine oder die katholische, nicht bloß weil sie über alle Länder und Völker sich erstreckt, zu jeder Zeit bestanden hat und keines besonderen Landes oder Menschen Namen trägt, sondern auch weil sie in ihren Dogmen, Vorschriften und Gebräuchen nur dasjenige lehrt, gebietet und anordnet, was im Grunde, wiewohl unter verschiedenen Formen überall und immer geglaubt, verehrt und beobachtet worden, dagegen aber alles Besondere und Vorübergehende, alles bloß Menschliche und Unheilige von sich ausschließt''[4]). Zwar haben die heidnischen Nationen den wahren Gott nicht mißkannt, aber sie erwiesen ihm nicht die gebührende Ehre[5]).

Das Christentum selbst ist keine neue Religion, sondern nur die Entwicklung der uralten und allgemeinen, von den Juden allein in ihrer Reinheit aufbewahrten Traditionen[6]). Überhaupt gibt es im Grunde nur eine Religion, gleichwie nur eine Wahrheit; die Verhältnisse der Menschen mit Gott und untereinander sind überall und immer dieselben, und da die daraus fließenden Pflichten zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich sind wie

---

1) Restauration, Bd. 4, S. 42; Bd. 5, S. 42.
2) Vgl. auch ,,Politische Religion" S. IV. 3) Restauration, Bd. 5, S. 24.
4) Restauration, Bd. 5, S. 25; s. a. Bd. 5, S. 358. 5) Ibid. Bd. 5, S. 24.
6) Ibid. Bd. 5, S. XX.

die Luft und die körperliche Nahrung, so mußten sie auch zu jeder Zeit bekannt sein[1]. Die allgemeine christliche Kirche ist nur an die Stelle der Synagoge getreten[2], sie lehrt keine andere Religion, ihr ist das nämliche Gesetz gegeben, das Gesetz, sich an die uralte und allgemeine Überlieferung, an dasjenige zu halten, was an allen Orten von allen Menschen geglaubt wurde[3]. So war die christliche Religion ihrem Wesen nach schon bei den Alten vom Ursprung des Menschengeschlechts an bekannt[4] und alles, was in den Zeiten vor der Geburt Jesu Christi allgemein geglaubt wurde, wird noch heutzutage in der allgemeinen christlichen Gesellschaft gelehrt und geglaubt. Sie trägt den Charakter des Altertums und der Perpetuität oder unwandelbaren Fortdauer[5]. Der Islam[6] ist gleich dem Protestantismus ein von ihr abgefallener Zweig, da es aber nur eine wahre Religion gibt und die religiösen Wahrheiten sich nicht erfinden lassen, sondern überall und immer die nämlichen sind, so kann es auch nur eine wahre und allgemeine Kirche[7] geben. Wohl sieht Haller auch die Unterschiede, die zwischen den einzelnen Religionen bestehen, und weicht der Tatsache nicht aus, daß im Lauf der Geschichte Religion gegen Religion im Kampfe stand oder daß Sekten die Einheit des Glaubens zersplitterten[8], aber es ist ihm in erster Hinsicht darum zu tun, die Notwendigkeit einer allgemeingültigen Religion zu erweisen, diese in der katholischen Kirche[9] als verwirklicht zu zeigen und an ihrer Ausbreitung durch Aufklärung beizutragen[10].

Das Merkmal der allgemeinen Gültigkeit wird nun gewonnen aus der praktisch-politischen Wirklichkeit, die einer Religion eigen sein kann[11], aus der Art, wie sie etwa als Kirche durch eine hierarchische Gliederung das soziale Leben formt, wie sie organisatorisch wirkt, kurzum, aus ihrer jeweiligen Anerkennung des obersten Prinzips, das Haller vertritt, des natürlichen Gesetzes also von Macht und Abhängigkeit. Dies wird deutlich, wenn Haller schreibt: „Wären die Sektierer von der Natur auch mit Engelsgaben aus-

1) Restauration, Bd. 5, S. 351, 355.
2) S. a. W. T. Krug, Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß, S. 34.
3) Restauration, Bd. 5, S. 356. 4) Ibid. Bd. 5, S. 357.
5) Ibid. Bd. 5, S. 359. 6) Ibid. Bd. 5, S. 338. 7) Ibid. Bd. 5, S. 362.
8) Ibid. Bd. 5, S. 35 ff.
9) Hallers Gegner W. T. Krug nennt die katholische Kirche eine Zwangsgemeinschaft der Gläubigen (Eusebiologie S. 262).
10) S. a. Lettre à sa famille, p. 33 u. Entwurf eines Bundes der Getreuen zum Schutz der Religion.
11) Bezeichnend ist dies für die 1811 erschienene Schrift „Politische Religion“.

gerüstet und mit dem herrlichsten Gemüt geziert, so taugen sie gerade in den wichtigsten Dingen nichts mehr, wenn einmal ihr Geist von falschen Ideen (also Ideen, die mit dem obersten Prinzip nicht übereinstimmen) eingenommen ist[1])." An einer anderen Stelle nennt Haller die allgemeine Forderung der Ehelosigkeit und die Verweigerung des Kriegsdienstes als ebenso unmoralisch, rebellisch und verwerflich wie etwa Gemeinschaft der Weiber oder Saturnalien und Bacchanalien[2]). Wenn er auch in diesen Dingen nicht so weit geht wie etwa W. T. Krug[3]), der den Zölibat als einen gewissenlosen Eingriff in die sittliche und damit göttliche Weltordnung ansieht, ja als eine Pflichtverletzung gegen die Menschheit überhaupt verurteilt — Haller ist, was den Zölibat anbetrifft, ja entgegengesetzter Meinung, wenigstens solange er keine sektiererische Angelegenheit wird — so wird doch das eine klar, daß Hingabe an die Naturgesetze und an das Mindestmaß von bürgerlichem Anstand erstrebenswerter und dem Willen Gottes gemäßer sei als ein Ernstmachen mit persönlicher, religiöser oder philosophischer Erfahrung, das den natürlichen Stand zu überwinden trachtet und demnach leicht eine Häresie hervorrufen und revolutionär wirken kann. Wie sehr Verhalten und Leben der frühen christlichen Gemeinden, aber auch der Kirche, den Hallerschen Anschauungen widersprechen, und wie von den wesentlichsten Bestandteilen des christlichen Glaubens und Wollens bei einer solchen Auffassung abgesehen werden muß, liegt auf der Hand und kann hier ebensowenig näher erörtert werden wie die willkürlichen Ausdeutungen der Bibel, die Haller zum Beweis seiner Lehre ständig heranzieht, obwohl er dem Protestantismus die Sinnlosigkeit eines solchen Unternehmens vorwirft.

Wichtig ist, noch zu zeigen, welche Bedeutung Jesus Christus innerhalb Hallers Anschauungsweise zukommt, und unter welchen Gesichtspunkten die Mysterien der Kirche gesehen werden. Beides ist zur weiteren Charakterisierung der Religiosität wie auch für die Betrachtung der geistlichen Staaten von gleicher Bedeutung. Der Stifter einer wahren Religion — in diesem Falle Jesus — hat „aus des Allmächtigen Offenbarung selbst geschöpft, durch jenes Licht vom Himmel erkannt, was wir angeborenes Genie nennen, das aber selbst nichts anderes als ein göttlicher Funke, eine Gabe der obersten Weisheit und Güte ist. Unmittelbar kommt nichts von

1) Restauration, Bd. 5, S. 41, 42.
2) Ibid. Bd. 4, S. 355.
3) Krug, Dikäopolitik, S. 166.

Gott, als der menschliche, zumal der richtig sehende Geist . . .“[1]). „Und kann, ja soll nicht sogar jeder Sterbliche, dem es durch göttliche Gnade gelingt, auch in minder wichtigen Erkenntnissen, unmittelbar aus dem Schoße der Natur allgemeine und unabänderliche Wahrheiten zu entdecken und bekannt zu machen, nicht aus Stolz, sondern aus Demut von sich sagen . . . seine Lehre sei nicht seine, sondern dessen, der ihn gesandt habe.“ (Joh. VII, 16)[2]). Hier wird deutlich: Jesus Christus ist ein Mensch, der den menschlichen, zumal den richtig sehenden Geist als unmittelbar von Gott gegeben in besonderer Weise besitzt und in dieser Kraft aus des Allmächtigen Offenbarung schöpft. Er wäre damit nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach etwa von Haller selbst verschieden, da dieser sich ja ebenfalls zu den von Gott besonders begnadeten Sterblichen zählt, die in einer bestimmten Hinsicht nicht ihre eigene Meinung, sondern das Wort Gottes vortragen. Nichts ist spürbar von einem Erfassen der Heilsbotschaft Jesu, von der Bedeutsamkeit des Erlösungsgedankens[3]), der Gottessohnschaft Christi oder vom Glauben an die Kraft des Wunders. Wohl ist Jesus der erste Lehrer, und die Gründung der Kirche reicht auf seine Botschaft zurück, aber die Erlösungstatsache seines Erdenlebens verschwindet hinter der mächtigen Organisation der Kirche, hinter der gemeinschaftbildenden, und -erhaltenden Kraft und — was das Bemerkenswerte ist — hinter der schematisch und teils merkwürdig diesseitig und zweckorientiert gesehenen Darstellung ihrer Gründung[4]). Nichts wahrhaft Neues konnte Jesus der Menschheit bringen. Er erhob den alten Glauben nur zu neuer Geltung und erfüllte das vorhandene Gesetz. Sein historisches Sein aber spielt der Lehre gegenüber eine ganz nebensächliche Rolle.

Was für einen Standpunkt nimmt nun Haller zu den kirchlichen Gebräuchen ein? „Zur Liturgik — so schreibt er — gehören eine unermeßliche Menge von Gegenständen, die alle in ihrem Geist und Sinn, in ihrer Bedeutung und ihrem Zweck verstanden werden müssen und die man beinahe mehr durch Übung und Beispiel als durch wissenschaftlichen Unterricht lernt[5]).“ Oder: „In den kirchlichen Versammlungen muß vorzüglich auf den Geist und das Herz gewirkt, aber gerade zu diesem Endzweck die Aufmerksamkeit

1) Restauration, Bd. 4, S. 174 f. 2) Ibid. Bd. 4, S. 175.

3) Die in Restauration (Bd. 5, S. 182) ausgesprochenen Anschauungen vermögen diese Behauptung nicht zu entkräften.

4) Lettre à sa famille, p. 8.

5) Restauration, Bd. 5, S. 114.

auch durch die Sinne geweckt werden, um der Lehre und den moralischen Vorschriften dadurch Eingang zu verschaffen, Aug und Ohr zu fesseln, die Gläubigen mit abwechselnden Gegenständen zu beschäftigen und mittels dessen jeder Ermüdung, jeder Zerstreuung vorzubeugen." . . . „Man hat überall Musik und Gesang, Lobgesänge und geistliche Lieder beibehalten oder eingeführt, weil nichts so sehr das Gemüt erhebt und gute Gesinnungen weckt als eine schöne Musik, auch die Lehre und die moralischen Vorschriften selbst durch harmonisches Silbenmaß und melodische Töne tiefer und schneller in das Gedächtnis und in das Gemüte eindringen"[1]). Aus dem Sinn dieser Zitate, die für Hallers Verhältnis zum Ritus charakteristisch sind und sein ästhetisches Vermögen, seine rationalistische Anschauungsweise symbolhafter Dinge, wie auch seine pädagogischen Absichten illustrierten, ergibt sich kein neuer Aspekt, der die bisher gewonnenen Resultate beeinträchtigen könnte.

Hallers Lehre — das darf man nie vergessen — tritt auf mit dem Anspruch einer Prophetie. Sie wird nach der Erfahrung des obersten Prinzips von ihm als die neue notwendige Fassung des alten allgemeinen Glaubens befunden und ist von vornherein ausgerichtet auf das gesellschaftbildende Wesen der Religionen, ohne sinnhafte Einbeziehung dogmatischer Gehalte und hoher religiöser Werte und Tatsachen[2]). Versucht Haller diese in seine Lehre einzubeziehen, so verirrt er sich in Mißverständnisse und gerät in Widersprüche. Alle Anstrengungen, die er in dieser Hinsicht unternimmt, sind aus einem Wollen verstehbar, gesellschaftliche wie politische Verhältnisse an die höchsten Wahrheiten zu ketten, gewissermaßen von der Civitas terrena aus die Civitas Coelestis zu bezwingen. Der Kampf gegen die Revolution soll ein Kampf um das Reich Gottes sein[3]), ein politisch sichtbar werdender Kampf, der wiederum nur von den religiös politischen Grundsätzen der Lehre aus geführt werden kann. So ist die Bekämpfung der revolutionären Doktrinen eine religiöse wie politische Angelegenheit, wobei religiös mitunter gleich kirchlich[4]) verstanden wird. Die katholische Kirche aber ist für Haller die auf uralter Tradition beruhende wahrhaft antirevolutionäre Macht, die einzig sichere gesellschaftliche Bindung in den Stürmen der Revolution. Ihr mangelt jedes Merkmal von

---

1) Ibid. Bd. 5, S. 180; S. X; S. 183ff. u. a.; s. a. Lettre à sa famille, p. 35.

2) Typisch hierfür ist Hallers Auslegung der Schriftstelle 5. Buch Moses XIII, 6: „Lasset uns gehen und anderen Göttern dienen" = „Andere Grundsätze, andere höchste Gesetze und Zwecke annehmen." (Politische Religion, S. 62.)

3) Restauration, Bd. 3, S. V.

4) Ibid. Bd. 4, S. 389.

revolutionärem Wesen — deshalb wird der Protestantismus ja auch so scharf abgelehnt —, sie birgt in sich die ewige Wahrheit und besitzt das Vermögen, diese auch über die Gegenwart hinweg vor jeder Verschleierung zu bewahren. So verbündet sich Haller mit ihr und gibt sich schließlich ihr hin, denn ihm scheint sein Ziel mit dem der Kirche identisch zu sein. Religiosität aber gilt ihm außer doktrinärer Sicherung als notwendig, um der Revolution mit Erfolg widerstehen zu können[1]). Haller schreibt: „es ist nötig zu zeigen, daß wir alle mehr oder weniger an dem Unglück der Zeiten schuld sind; es ist keiner unter uns, der nicht Böses gesagt, getan, begünstiget oder gebilligt habe, keiner, der nicht im Sack und in der Asche Buße tun müsse: und erst wenn dieses Gefühl allgemein und lebendig ist, dann wird es auch wieder besser werden[2])."

Vergleicht man die gewonnenen Resultate mit den für die „Aufklärung" eigentümlichen religiösen Anschauungen, so läßt sich eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit dem Deismus feststellen, der seinen Ausgangspunkt einerseits von der dogmatischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Kritik der geltenden Dogmen, andererseits von der Einsicht in die Fraglichkeit der bisher herrschenden supernaturalistischen Offenbarungsansprüche[3]) nimmt. Es galt eine allgemeine, überall gleiche, jedermann erkennbare religiöse Normalwahrheit zu suchen, auf die man von den konkurrierenden einzelnen Religionen zurückgehen kann[4]). Diese natürliche Religion ist rationale Metaphysik und Ethik[5]) von schroff intellektualistischem Charakter[6]), und man faßte diese Metaphysik immer nur in ihrer Beziehung auf die Moral auf, die als die eigentliche überall gleiche, von den Sonderdogmen unabhängige Quintessenz der Religion galt[7]).

---

1) Wenn Krug (S. 15 seiner Schrift „Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß") schreibt: „Es ist die alte Verketzerungssucht, die, nachdem sie vom Gebiete der Theologie ausgetrieben, nun auf das der Politik sich zu flüchten sucht," so mißversteht er Haller.

2) Restauration, Bd. 4, S. 232; s. auch „Politische Religion", S. 61.

3) Vgl. Krug, Dikäopolitik, S. 7 ff.

4) Tröltsch, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 431. Escher spricht (S. 50 in „Philosophie des Staatsrechts") von Glaubensverbesserung durch Nachrichten von nichtchristlichen Völkern.

5) Christian Thomasius, Einleitung zu Pufendorff, Politische Betrachtungen der geistlichen Monarchie.

6) Tröltsch, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 431.

7) Ibid. S. 432. — S. a. Krug, Etwas, das Herr A. Müller gesagt hat. Leipzig 1817, S. 15; s. a. Krug, Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist. Leipzig 1819.

Auf Hallers Lehre treffen die für den Deismus charakteristischen Merkmale im großen und ganzen zu. Das Streben nach religiöser Normalwahrheit sowie nach ihrer Perpetuität ist bei ihm unverkennbar, nur wird diese in der katholischen Kirche, als in besonderer Reinheit vorhanden, ermittelt[1]), und gerade der Katholizismus ist ausnehmend befähigt, Pflicht- und Naturgesetze[2]) und eine wahrhafte Erkenntnis beider darzustellen, zu lehren, und damit die menschliche Glückseligkeit zu befördern und zu sichern. Die Erkenntnis der Naturgesetze bedeutet für Haller zugleich die höchste religiöse Erfahrung, eine Offenbarung Gottes[3]), die Wahrheit selbst, die ihre Bekräftigung in den gesellschaftlichen Erfahrungstatsachen teils unter naturwissenschaftlicher Sicht findet. Der Sinn der Kirche aber liegt in ihrer natürlichen Ordnung, ihr Primat in den lehrhaften Funktionen und in ihrer Eigenschaft als Hüterin der Moral[4]). Die Religion selbst ist die Königin der Wissenschaften[5]), sie kann es für Haller sein, da ihre höhere Übung im Erkennen und Erfüllen der Natur- und Pflichtgesetze besteht[6]), die beide ebenso rationalistisch erfaßbar sind wie die zweckvollen sakralen Handlungen und ästhetischen Werte mit ihrem moralpädagogischen Charakter. Das Schöne als angenehm und nützlich zu empfinden, im Zweckmäßigen ein leitendes Prinzip zu erfahren, in den gemeinen Formen des menschlichen Zusammenlebens und in einer kaum akzentuierten Moral das menschliche Schicksal erfüllt zu sehen, ist hier bereits Religion. Dies ist um so sonderbarer und zugleich erschütternd, als Haller — der Rationalist unter den kontrerevolutionären Schriftstellern, wie ihn Stahl richtig bezeichnet[7]) — allerdings kraft seines politischen Wollens mit einer so gearteten religiösen Anschauung ernst macht, Konsequenzen zieht[8]) und ein Schicksal auf sich nimmt, das Erhabeneres und

---

1) Durch die deistischen Voraussetzungen wird für Haller eine Dogmenkritik zwecklos.

2) Vgl. Tröltsch, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 433.

3) Vgl. die beiden Sendschreiben A. Müllers an C. L. v. Haller in „Deutsche Staatsanzeigen".

4) Die Gleichsetzung von Christentum und Moral ist noch spürbar in dem Artikel „Was ist Recht?". Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 60 ff.

5) Restauration, Bd. 1, S. 367 u. a. O.

6) Ibid. S. 390 u. a. O.

7) F. J. Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Bd. 1, S. 553.

8) Es ist bemerkenswert, daß Haller noch im 6. Band für die Republiken Einheit des Glaubens fordert, also seine Entlassung aus der Berner Regierung als politisches Erfordernis ansieht.

Zwingenderes vermuten ließe als eine aufgeklärte religiöse Anschauungswelt[1]).

---

1) Krug gesteht Haller wenigstens Opferbereitschaft und Redlichkeit zu (in seiner Schrift „Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß", S. 16 f.) — Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 212: „Ein materialistischer und egoistischer Zug durchweht Hallers Lehre, und auch wo sie Gott und göttliche Dinge zu Hilfe ruft, geschieht es ohne jede Mystik und selbst ohne innere Religiosität, vielmehr in jener selbstzufriedenen Stimmung, die in dem eigenen Besitze und in der Weltordnung, die ihn verbürgt, Gottes Fügung und Segen klärlich geoffenbart sieht." — Friedländer sieht (S. 31 seiner Dissertation) Haller als einen Mann von „pietistischer Gläubigkeit", als eine „religiös so empfängliche Natur", spricht von „Erleuchtung von stark mystischer Färbung". — E. Reinhard, Karl Ludwig von Haller, Köln 1915, vgl. S. 95 u. a. — H. Escher, Über die Philosophie des Staatsrechts mit besonderer Beziehung auf die Hallersche Restauration. Zürich 1821, S. 7: „Daß Herr von Haller wirklich die kirchlichen Dogmen der katholischen Kirche mit inniger Überzeugung in sich aufgenommen habe, können wir ihm keineswegs zugestehen; er würde sich auch vermutlich nicht sehr geschmeichelt finden, wenn man es ihm glauben wollte."

II. Teil.

Die rechtsphilosophischen Grundlagen der Lehre.



I.

Darstellung des obersten Prinzips und der natürlichen Rechtsverhältnisse.

In dem vorhergehenden Kapitel wurde klargelegt, daß Hallers politisches Wollen an dem Ereignis der französischen Revolution den Widerstand fand, dessen er bedurfte, um wirklich aktiv zu werden und Antrieb zur Bildung und Ausformung einer Lehre zu erhalten. In der Ablehnung der revolutionären Doktrinen — insonderheit der Lehre vom Sozialkontrakt, also in einem reaktiven Verhalten — findet sich der Ansatzpunkt für die spätere Ausformung der Lehre. Ihre Selbständigkeit beginnt erst mit der bereits geschilderten Erfahrung eines obersten Prinzips, das nunmehr die freie Entwicklung der Lehre Hallers ermöglicht, wobei diese sich des revolutionären Gegenspiels entweder als eines Beispiels von Ohnmacht und völliger Unzulänglichkeit ihrer Gültigkeit gegenüber bedient, oder in eifernder Gegnerschaft die feindlichen Theorien mit religiöser Überzeugtheit zu vernichten trachtet.

Daß Hallers Erfahrung des obersten Prinzips und dessen Bedeutung in der Lehre als politisch und religiös gebunden gesehen werden muß, ist auch in der nunmehr folgenden Untersuchung über das Wesen des obersten Prinzips und der natürlichen Rechtsverhältnisse notwendige Voraussetzung. Denn Art und Gegenstand einer Erfahrung sind, sobald sie in religiöser Haltung gewonnen werden, sinnvoll nicht zu scheiden, da die Art des Erfahrens in ihrem Offenbarungscharakter dem Gegenstand seine höhere Bedeutsamkeit und den ihm eigenen Sinn verleiht.

Der oberste Grund aller gesellschaftlichen Verhältnisse ist für Haller in einem allgemeinen notwendigen Gesetz der Natur gegeben, demgemäß jede Herrschaft, von welcher Art sie auch sei, auf einer natürlichen Überlegenheit beruht, jede Abhängigkeit und

Dienstbarkeit aber ein Bedürfnis zum Grunde hat[1]). Dieses Gesetz waltet in der ganzen Schöpfung, denn stets herrscht das stärkere über das schwächere Individuum, das männliche über das weibliche[2]), das ältere über das jüngere[3]), der Lehrer über seine Schüler, der Arzt über den Kranken, usw. In ähnlicher Weise verhält sich die anorganische Welt[4]). Stärke und Bedürfnis bestehen unbeeinflußt vom Willen des Menschen, sie sind der unabänderliche Ausdruck der Allgemeingültigkeit jenes Gesetzes, das notwendig und unzerstörbar wie alles Göttliche ist. „Der Mächtige nämlich herrschet[5]), auch wenn er es nicht will und nicht sucht; der Bedürftige dient oder muß dienen, auch wenn niemand seines Dienstes verlangt und die ganze Welt ihn freilassen wollte“[6]). Durch die große Natur aber wiederum wird der Mensch beherrscht und muß sich ihren Gesetzen fügen.

Die Vermögen, die den Menschen instand setzen, Herrschaft über andere Menschen auszuüben, können dreifacher Art sein: physisch, intellektuell oder moralisch. „Dem Reichen gehorcht nur der Arme, dem Starken der Schwache, dem Weisen der Lehr- oder Ratsbedürftige“[7]). Diese Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse sind unter sich zuweilen unendlich differenziert[8]). So fügt sich ein König im Falle einer Krankheit seinem Leibarzt, oder der starke Mann unterliegt den Reizen einer Frau[9]), die er sonst an Fähigkeiten aller Art überragen mag[10]).

---

1) Handbuch, S. 33; Oberste Begründung, S. 46; Restauration, Bd. 1, S. 344; Bund der Getreuen, S. 4; v. Raumer, Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik, S. 190; Ancillon, Über die Staatswissenschaft, S. 23; v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 540.

2) Handbuch, S. 34; Restauration, Bd. 1, S. 343; Ibid. S. 344 zeigt eine Einschränkung. Daß bei vielen Tieren, wie etwa Spinnen u. a., umgekehrte Verhältnisse herrschen, läßt Haller unberücksichtigt.

3) Ibid. Bd. 1, S. 349.

4) Restauration, Bd. 1, S. 348.

5) Krug, Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß, S. 87; vgl. G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 193 f.

6) Restauration, Bd. 1, S. 346; vgl. a. „Politische Religion“ S. 4 f.

7) S. a. Ancillon, Über die Staatswissenschaft, S. 23.

8) Ancillon, Geist der Staatsverfassungen, S. 35: Die Natur liebt die Ungleichheit; alles in der Natur ist auf Ungleichheit begründet.

9) Restauration, Bd. 1, S. 351.

10) Eduard Wippermann weist darauf hin, daß der oberste Freie im Sinne Hallers damit doch kein total Freier ist. „Über die Natur des Staates“, Göttingen 1844, S. 142.

Das oberste Prinzip aber herrscht nicht allein in der ganzen Natur, es ist ebenso tief im Gemüte der Menschen eingegraben[1]). Keiner würde es ohne Widerwillen dulden, von einem Mindermächtigen beherrscht zu werden. Jeder dient lieber dem größeren als dem geringeren Herrn[2]) und wird gewissen Standesvorzügen gerne Beachtung schenken. Hieraus ergibt sich, daß die Menschen gegen höhere natürliche Macht im allgemeinen nicht abgeneigt sind, sondern sie gerne als solche anerkennen. Das zeigen schon die Spiele der Kinder, aber auch die Wettkämpfe von Erwachsenen[3]). Stets wird dem Sieger Ruhm und Ehre zugesprochen und seine überragende Stellung anerkannt. Es ist nur ein Beispiel von vielen Möglichkeiten, in denen das allmächtige Gesetz der Natur dem Menschen gebietet, freiwillig oder unfreiwillig nur dem Überlegenen die Herrschaft zuzugestehen[4]), eine Tatsache, die durch ihre Angemessenheit selbst den reizbarsten Freiheitssinn nicht beleidigt[5]).

Der Starke ist auch im Grunde nicht der Feind des Schwachen, sondern sein Beschützer und Wohltäter; so will es die Natur. Man setzt auch bei jedem Menschen ein die Macht zügelndes Gesetz voraus und erwartet ihre nützliche Anwendung, denn der Mächtige hat keine natürliche Veranlassung, irgend jemand zu unterdrücken, weil er bereits der Höhere ist, und also nichts dabei gewinnen kann; die Erfahrung lehrt vielmehr, daß die eigene Überlegenheit unwiderstehlich den Charakter veredelt[6]). In solchen natürlichen Verhältnissen ergibt sich nun ein liebreicher Austausch wechselseitiger Wohltaten[7]), denn Friede besteht zwischen ungleichen Kräften. Kampf aber gibt es in der ganzen Natur da, wo gleiche Kräfte sich berühren und miteinander in Widerstreit geraten[8]).

Dem für Haller als oberstes Prinzip geltenden Naturgesetz kann es in der in ihm liegenden Bestimmung der Kräfteverhältnisse nicht eigen sein, Rechtsverhältnisse zu statuieren, denn dort, wo irgendein Wesen in die reine Gesetzlichkeit des obersten Prinzips gerät, besitzt es keine Rechte mehr, das beweist die ohne jede

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 353. 2) Ibid. Bd. 1, S. 355.

3) Ibid. Bd. 1, S. 356.

4) Ibid. Bd. 1, S. 356; s. a. C. v. Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts, Bd. 3, S. 35: „Die größere Macht begründet natürlich auch einen Anspruch auf höheren Rang.“

5) Restauration, Bd. 1, S. 364. 6) Ibid. Bd. 1, S. 365, 372 u. a.

7) Ibid. Bd. 2, S. 59; s. a. Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorie, S. 340.

8) Ibid. Bd. 1, S. 363.

Milde mögliche Sklaverei, ebenso wie das Verhältnis der Tiere untereinander. Wenn Haller das Bestehen von Rechtsverhältnissen zwischen Menschen und Tieren, die jener reinen Kausalität des obersten Naturgesetzes immer unterstellt sind, annimmt, so müßte er den Tieren ein Rechtsbewußtsein zubilligen, da ohne dessen Voraussetzung keine rechtliche Beziehung möglich erscheint.

Man wird also festhalten müssen: das oberste Prinzip besitzt keine Eigenschaft, aus der sich ein Recht herleiten ließe; es wird durch dieses Naturgesetz rein das Verhältnis von Macht und Abhängigkeit ausgedrückt. Soll über die Beziehungen der Individuen untereinander oder über die Grundlagen der gesellschaftlichen Verhältnisse mehr ausgesagt werden, so müssen stets andere Momente berücksichtigt werden.

Haller schreibt: „Der Starke ist auch im Grunde nicht der Feind des Schwachen." Daß dies bei den Tieren nur in seltenen Fällen, ja selbst in derselben Gattung nicht immer der Fall ist, liegt auf der Hand. Bekanntlich fressen die Kater mit Vorliebe junge Katzen, die Eber junge Schweine, die alten Krokodile ihre Nachkommenschaft usw. Wie wenig liebreich das Gesetz beim Menschen auftreten kann, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Zwar versucht Haller, indem er Verbrechen und unrechtmäßiges Handeln aus Schwachheit erklärt, der Macht das besondere Prädikat des Edeltums beizulegen; er sieht sich also genötigt, jener blinden natürlichen Kausalität Eigenschaften zuzuordnen, die ihr an sich nicht eigen sind. — Nach wie vor aber bleibt bestehen, daß ein tyrannischer Fürst, der in „Schwachheit" herrscht, d. h. mit moralischen Schwächen wie Furcht, Argwohn, Grausamkeit, Neid[1]), usw. belastet ist, trotzdem mächtig sein kann und keineswegs seiner Herrschaft verlustig gehen muß. Wenn ein Fürst etwa Geld und Mannschaften benötigt, in dieser Hinsicht also bedürftig ist, beides sich aber durch Gewalt zu verschaffen weiß, so ist ihm dies nur aus eigener Macht möglich, und er kann in der Erinnerung der Nachwelt, indem sie seine Macht rühmt und seine Laster preist[2]), ebenso fortleben wie einer jener durch besonderen Edelmut ausgezeichneten Fürsten.

Es ist keineswegs notwendig, daß jede Überlegenheit unwiderstehlich den Charakter veredelt. Die moralische Überlegenheit verbürgt schon an sich einen edeln Charakter; bei der physischen wie bei der intellektuellen ist charakterliche Vervollkommnung

1) Restauration, Bd. 1, S. 371. 2) Ibid. Bd. 1, S. 355.

nicht unbedingte Folgerung. Rücksichtsloser eigennütziger Besitzerwerb als ein leidenschaftliches Machtstreben, dessen Sinn rein in hemmungsloser Aktivität liegt und nur in unermeßlicher Habgier besteht, kann ebenso häufig auftreten wie eine Verwaltung des Reichtums, in die Wohl und Nutz der Nebenmenschen einbezogen wird. Daß ferner dem Mächtigen die Unterdrückung als natürliche Veranlassung nicht liegen kann, ist eine Konstruktion, die der Erfahrung widerspricht. Abgesehen davon, daß moralische Macht die physische für sich auszuschließen vermag, eventuell ihr grundsätzlich entgegengesetzt ist, wird das Machthaben in physischer, intellektueller und moralischer Rücksicht, dort, wo es rein auftritt, von Haller nicht qualitativ klar geschieden, sondern in erster Linie durch das Prädikat der möglichen Macht koordiniert und in dieser Hinsicht, als dem obersten Naturgesetz unterworfen, gedeutet. Dies allerdings fordert der rein formale Charakter des obersten Prinzips. Ob dadurch nicht ein wesensmäßiges Eigensein der drei Möglichkeiten der Macht, indem sie von einer Seite aus bestimmt werden, die nicht das besonders Eigentümliche erfaßt, gedrosselt und statt wirklichkeitsgemäß betrachtet, ins Nebensächliche abgeschoben wird, mag als Frage bestehen bleiben, deren Erörterung zu weit führen würde. Es sei nur darauf hingewiesen, daß menschliche gesellige Verhältnisse, die jenes Gesetz nicht bestimmt, denkbar sind, daß es Verbindungen von Liebe, Freundschaft und Waffenbrüderschaft geben kann, wo es zwecklos und töricht wäre, von wechselseitigen Bedürfnissen oder Macht und Abhängigkeit zu sprechen[1]. Ferner ist es wichtig, auch in dieser Hinsicht nicht zu vergessen, daß Haller die Gültigkeit des obersten Naturgesetzes von Macht und Bedürfnis für die ganze Schöpfung annimmt, aber den Mangel an intellektueller wie moralischer Macht bei den Tieren nicht besonders berücksichtigt und diesen Unterschied vom menschlichen Sein und Verhalten höchst ungenügend in seine Betrachtung einbezieht.

Er sieht sich daher genötigt, um eine gesellschaftliche Ordnung der Menschen theoretisch zu entwickeln, dem obersten Gesetz moralische Gesetze, wie das der Liebe, der Pflicht usw. beizuordnen. Betrachtet man nämlich das oberste Naturgesetz in seiner völligen Reinheit, so sind in ihm wirksam: primär rücksichtsloser Selbsterhaltungstrieb, sekundär Gattungsinstinkt, Macht- und Geltungs-

1) Haller schließt diese Möglichkeit anscheinend aus. Die Ehe ist z. B. bei ihm ein Macht- und Rechtsverhältnis. Vgl. dazu H. Luden, Handbuch der Staatsweisheit, S. 8.

drang und Unterwerfung aus Ohnmacht. Jedes andere Verhalten setzt moralische Fähigkeiten voraus, die dieses Gesetz gründlich modifizieren müssen, wenn es in einer gesellschaftlichen Ordnung Geltung haben soll[1]). Haller kann daher auch, wenn er von diesem Gesetz spricht, Epitheta wie edel, liebreich, wohltuend usw. nicht entbehren.

Das Wesen der moralischen, das menschliche Verhalten mitbestimmenden Gesetze wird in der „Restauration" ausführlich dargelegt und ein Gegensatz von natürlicher Macht oder Überlegenheit (potentia) und schädlicher Gewalt (vis) angenommen. „Potentia" entspricht der Herrschaft, welche die Natur gibt, „vis" entsteht aus ihrem Mißbrauch, d. h. einer menschlichen Schuld[2]). Wie unklar dabei die Begründung der Möglichkeit oder Notwendigkeit eines solchen Gegensatzes ist, wurde im vorhergehenden Kapitel bereits angedeutet. Durch die Einbeziehung eines satanischen Prinzips konnten Sündhaftigkeit und Schuld als Wirkungen des Kampfes hoher geistiger Wesen gedeutet werden, und das Schuldigsein des Menschen durch diese objektive Notwendigkeit gemildert erscheinen. An anderer Stelle wird das Schuldproblem durch die Annahme eines Bösen, um das Gute zu erkennen und ihm zu sich selbst zu verhelfen, unter einem Gesichtspunkt betrachtet, unter dem nicht wie hier dem Menschen allein die vollkommene Verantwortung oder sogar die alleinige Urheberschaft aller Schuld zufällt, sondern unter dem in dem Verhältnis von Gut und Böse eine höhere Gesetzlichkeit Ausdruck gewinnt. Wie der Gegensatz von Gut und Böse usw. durch das ihm angeglichene Begriffspaar „natürlich" und „widernatürlich"[3]) weiterhin kompliziert wird, soll später erörtert werden. Vorläufig genügt, daß Haller der wohltätigen Macht die schädliche Gewalt gegenüberstellt.

Um das Handeln der Menschen im Sinne jenes wohltätigen Machtverhältnisses einzurichten, hat die Natur dem Starken wie dem Schwachen ein Gesetz gegeben, das jenem bisher erörterten zwingenden Naturgebot nicht widerspricht, sondern mit demselben aufs freundlichste harmoniert[4]). Wohl ist dieses Gesetz, das Pflichtgesetz, übertretbar und vermag nicht zu zwingen, aber es wirkt gebietend im Herzen der Menschen[5]), ja mehr als man allgemein glaubt[6]). Von ihm gehen alle menschlichen Gebote oder

1) S. a. Krug, Dikäopolitik, S. 101 f.
2) Handbuch, S. 21; Restauration, Bd. 1, S. 375. 3) Handbuch, S. 21.
4) Restauration, Bd. 1, S. 378. 5) Ibid. Bd. 1, S. 380.
6) Ibid. Bd. 1, S. 295.

verbindlichen Willenserklärungen aus, und sein Inhalt ist am besten ausgedrückt in den Worten „meide Böses und tue Gutes" und „beleidige niemand, sondern nütze wo Du kannst"[1]). Das eine ist das Gebot der Gerechtigkeit, das andere das Gebot der Liebe oder des Wohlwollens. Beide aber müssen notwendig in der Theorie wie auch in der Ausübung miteinander verknüpft sein, wenn auch das zweite mehr dem eigenen Urteil und Pflichtgefühl überlassen bleibt[2]), während das erste unter allen Umständen erfüllt werden soll[3]). Die Pflichten der Gerechtigkeit dürfen daher allenfalls mit Gewalt erzwungen werden, denn durch solche Gewalt fordert man nur das Seinige und beleidigt niemand. Liebespflichten[4]) aber sind nur anzuraten und lassen sich höchstens durch Verweigerung ähnlicher Pflichten, durch reziprozierliche Wohlwollensentziehung abnötigen[5]).

Da das Pflichtgesetz jedem Menschen angeboren ist, geht es auch den Herrschenden, den Inhaber der Macht an[6]). Jede Übertretung desselben ist ein Mißbrauch der Gewalt, ist Ungerechtigkeit oder Lieblosigkeit, die meist auch irgendeine natürliche Strafe zur Folge haben. Wie aber kann man sich gegen solche Mißbräuche schützen? Insonderheit ist es nötig, das Pflichtgesetz sich und anderen beständig einzuschärfen[7]). Die Rechtschaffenheit muß verbreitet und der Gewissenlosigkeit muß gesteuert werden. Andere Mittel wider die Ungerechtigkeit sind Widerstand und erlaubte Selbsthilfe[8]), „d. h. der Gebrauch des Verstandes und der eigenen Kräfte, welche Gott dem Menschen nicht umsonst, sondern zu ihrem Schutz und zur Handhabung seines Gesetzes gegeben hat"[9]). Man handhabt auf diese Weise nur das natürliche und göttliche Gesetz[10]),

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 383; s. a. Oberste Begründung, S. 34.

2) Vgl. F. Ancillon, „Über die Staatswissenschaft", S. 5: „Das moralisch Notwendige, das Sollen bildet das Gebiet der Pflicht, das moralisch Mögliche, das Gebiet des Rechts."

3) Restauration, Bd. 1, S. 386.

4) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 60 (Forts. des Aufsatzes: Was ist Recht?): „Ganz dem Willen Gottes entsprechend, können nur solche Rechtsverhältnisse sich gestalten, auf welche die Obrigkeit mit einwirkt, welche sich durch Liebe und in Liebe regulieren, und sie bilden daher das eigentliche Recht." S. dagegen Luden, Handbuch der Staatsweisheit, S. 7: „Es entsteht überhaupt kein Recht, wenn der Mensch mit anderen Menschen im Verhältnis des Wohlwollens, der Freundschaft, der Liebe lebt."

5) Restauration, Bd. 1, S. 386. 6) Ibid. Bd. 1, S. 394. 7) Ibid. Bd. 1, S. 398.

8) S. a. Oberste Begründung, S. 35, und Handbuch, S. 65.

9) Restauration, Bd. 1, S. 401.

10) Vgl. F. Ancillon, Geist der Staatsverfassungen, S. 4: „Die Gesetzgebung der Vernunft ist die Gesetzgebung Gottes."

wozu jeder Mensch nach seinen Kräften befähigt, ja sogar verpflichtet ist. Niemals haben die Menschen in dieser Hinsicht Verzicht geleistet oder Verzicht leisten können[1]). Vermag ein Mensch sich nicht aus eigener Kraft zu schützen, so steht es ihm frei, Hilfe gegen jede unrechtmäßige Bedrängung zu erbitten[2]) oder sich durch List zu sichern[3]). Zuletzt bleibt einem Beleidigten naturgemäß noch übrig, wenn all seine Versuche, Recht zu erhalten, fehlschlagen, sich durch Flucht oder Trennung der Gewalt zu entziehen[4]). Einen vollkommenen Schutz gegen Mißbrauch der höchsten Gewalt gibt es jedoch nur durch Religiosität und Moralität[5]), denn das Gesetz der Natur, daß der Mächtige herrsche, läßt sich in keinem Falle aufheben. Stets wird irgendein Mächtiger sein, der die höchste Gewalt besitzt, und wo Wille und Kraft zum Mißbrauch vorhanden sind, da ist er auch möglich[6]).

Aus der bisherigen Darstellung des obertsen Prinzips und der Pflichtgesetze kann vorläufig folgendes gewonnen werden. Die allgemeine Geltung und Unübertretbarkeit des obersten Prinzips in seiner Eigenschaft als Naturgesetz steht für Haller fest: stets wird der Mächtige herrschen, und seien es die Führer der Revolution, die nur fiktiv im Auftrage des Volkes regieren. Dieses Gesetz betrifft rein das Spiel der Kräfte in der gesamten Natur. Um eine rechtliche[7]) und moralische Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu ermöglichen, bedarf es der Pflichtgesetze und Liebesgebote[8]), die gleich den Naturgesetzen natürlich oder göttlich sind, denn die Stimme der Natur ist das Wort Gottes[9]). Durch sie allein wird die wahre Anwendung nützlicher und natürlicher Macht erst möglich, denn das oberste Prinzip wirkt sich auch in böser und schädlicher

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 402. 2) Ibid. Bd. 1, S. 413.

3) Ibid. Bd. 1, S. 294. Aus dieser Stelle ließe sich das Recht der Revolution konstruieren. Vgl. F. Gumplowicz (Geschichte der Staatstheorien, S. 340), der aus Hallers Lehre gegen diesen die moderne staatliche Entwicklung — als den Grundprinzipien Hallers nicht zuwider — rechtfertigen will.

4) Restauration, Bd. 1, S. 416.

5) Ibid. Bd. 1, S. 426, u. Handbuch, S. 65.

6) Ibid. Bd. 1, S. 423.

7) Rätze („Vernunftrecht", Leipzig 1823, S. 27 f.) behauptet, Haller setze die Gewalt an Stelle des Rechts; s. f. Rätze, Die Constitutionsscheu des Herrn v. Haller, Leipzig 1824, S. V; Paul Hassel spricht in seinem Buche F. H. v. Radowitz, Berlin 1905, S. 158, von einem „Recht" des Stärkeren bei Haller.

8) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 61: „Der Unterschied zwischen Rechts-, Zwangs-, und Liebespflichten . . . ist ohne inneren Halt."

9) Restauration, Bd. 1, S. 383.

Macht aus, da es in seiner Sphäre nicht überwindbar ist. Beiderlei Gesetze, indem sie natürlich und von Gott gegeben sind — die Pflichtgesetze wie die Naturgesetze — können sich außerdem in ihrer göttlichen Eigenschaft nicht widersprechen, sondern müssen zusammenwirken, anderenfalls müßte eines der Gesetze nicht göttlich sein, oder eine dialektische Situation entstünde, oder Gott wäre mit sich selbst im Widerspruch. Die Abhängigkeit beider Gesetze voneinander in bezug auf eine glückliche Ordnung wird klar, wenn etwa das Pflichtgesetz außer acht gelassen oder wenn gegen es verstoßen wird. Dann ist das oberste göttliche Naturgesetz allein bestimmend, und böse oder schädliche Macht tritt an Stelle der guten. Daraus ergibt sich, daß jenes Naturgesetz in seinen Wirkungen blind ist und daß andererseits nichts Widernatürliches geschieht, wenn es sich frei auswirkt. Ungesetzliche Macht ist damit also nicht wider die Natur. Durch die Dauer ihres Bestehens, d. h. durch ihren Erfolg[1]) und ihre Bewährung kann sie sogar rechtlichen Charakter erhalten[2]), oder scheint sie zu einem höheren Spiel der Natur bestimmt zu sein. Das letztere ist um so wahrscheinlicher, als die Natur von Haller im allgemeinen als Einheit gesehen und unrechtmäßige Gewalt eigentlich nur als Abfall und Ausnahme, die die Regel bestätigt, betrachtet wird. — Eine widernatürliche Gewalt kann es daher nicht geben. Widernatürlich allein vermag nur eine Anschauung zu sein, die nicht der wahren Natur der Gewalt entspricht und ein menschliches Verhalten veranlaßt, das — nicht

---

1) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 212: „Damit öffnet Haller . . . Tür und Tor für einen Kultus der Macht, für eine Anbetung des Erfolges schlechthin."

2) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 51: „Damit ist aber nicht geleugnet, daß eine unrechtmäßige Obrigkeit zur rechtmäßigen werden kann, denn wie wir gesehen haben, kann sich ja aus jedem Unrecht Recht entwickeln". — R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft, Bd. 2: „. . . und sehr bedenklich allerdings ist ein Schlußsatz Hallers, daß landesherrliche Rechte auch aus ursprünglich ungerechter Anmaßung entstehen können, wenn diese nur in lange unwidersprochenen Besitz übergegangen sei." — J. G. Fichte, Über den Begriff des wahrhaften Krieges, S. 45: „Auch gibt es, da das Vernunftgesetz niemals verjährt, keine Verjährung." — Vgl. ferner D. A. Röder, Grundzüge des Naturrechts, Heidelberg 1860, I. Teil, S. 187. — C. v. Rotteck, Lehrbuch des Vernunftsrechts, Stuttgart 1834, Bd. 3, S. 62: „Nach unserer Lehre gibt es gegen das absolute und unveräußerliche . . . Vernunftrecht keine Verjährung, wohl aber in der Sphäre der erwerblichen und frei veräußerlichen Rechte." „Längerer Nichtwiderspruch rechtfertigt den Besitz." — H. Escher, Philosophie des Staatsrechts, S. 36, s. bes. S. 44 f: „Im naturrechtlichen Verhältnis ist Verjährung kein Rechtsgrund."

innerhalb der Natur orientiert — zu keinem Ziele, sondern höchstens zum Verzicht oder zum Untergang des Handelnden führt. Das scheint Haller vorzuschweben, wenn er von widernatürlicher Gewalt schreibt, wobei er an die revolutionäre denkt. Würde er damit etwas anderes aussagen wollen, widerspräche er dem von ihm aufgestellten obersten Prinzip. — Durch ein Mißachten der naturgesetzlichen Notwendigkeit gerät der Mensch letzthin in die Lage des Zauberlehrlings der die Geister beschworen hat und nicht mehr los wird. Wohl ist er der Mächtige aber, da er von falschen Doktrinen ausgeht, nimmt die Natur diesen entgegen selbstherrlich ihren verheerenden Lauf, unbekümmert um sophistische Erwägungen, und ihr mildes Gesetz wandelt sich ab in Tyrannei. Nicht, daß die Revolutionäre weder Privateigentum noch Verträge achteten, schien Haller widernatürlich — dies wäre höchstens widerrechtlich — sondern daß sie die Beleidigung privater Rechte durch eine „listige Theorie" stützten, die der wahren Natur widerspricht. Eine Usurpation ohne theoretische Wühlarbeit dagegen verletzt nur private Rechte, macht die Welt aber — und dies ist bedeutsam — nicht blind für die wahre Natur der Verhältnisse.

Was bezweckt Haller letztlich durch die Darstellung jener herrschenden Gesetze? Er versucht das menschliche Handeln zurückzuführen auf wenige, aber allgemein geltende Grundgesetze, die sich aus der Vernunft gewinnen und in der Erfahrung nachweisen lassen. In dieser Hinsicht ist Hallers Darstellung rein beschreibend. Aber im Beschreiben liegt für ihn bereits eine Forderung: die Forderung des Erkennens der natürlichen Verhältnisse und eines den Erkenntnissen entsprechenden Verhaltens. Es ist Aufgabe für den Menschen, den Forderungen der Natur, die Gottes ist, gerecht zu werden und alles zu unterlassen, was mit ihnen nicht in Einklang gebracht werden kann, denn hier rächt sich die Natur unmittelbar. Das Einhalten menschlicher Verpflichtungen wird von Haller, wie gezeigt, ebenfalls ausdrücklich gefordert. Er weist das Vorhandensein und Wirken von Pflichtgesetzen und Liebesgeboten nach und schreibt ihnen göttlichen Ursprung zu, doch sind sie in die Freiheit des Menschen gelegt und eine notwendige Befolgung kommt ihnen — ungleich den Naturgesetzen — daher nicht zu. Indem Haller aber die Verjährung von Unrecht anerkannt, gleitet er hinsichtlich der Pflichtgesetze in reine Deskription ab und hält nur an der Erfüllung des obersten Naturgesetzes fest. Da die Naturgesetze jedoch an sich nicht übertretbar sind, so sind reine Klugheitsregeln das letzte wirkliche theoretische Ergebnis.

Es ist daher verständlich wenn Haller auf die Makrobiotik[1]) der Staaten in seinen Ausführungen einen besonderen Wert legt.

Man zaudert, hierin den letzten Sinn einer Lehre, deren Aufgabe es sein soll, den alten Glauben zu erneuern, sehen zu müssen und glaubt sich bei Berücksichtigung der pathetisch und mit Eifer vorgetragenen Darstellung der Pflichtgesetze in einen unbegreiflichen Zwiespalt versetzt. Hoffnungslos müßte selbst Haller in Widersprüche mit seinem Wollen geraten, da er seine Lehre durch rationalistisches Theoretisieren schwächt, indem er wesentliche Bestände des Lebens einem Prinzip zuliebe eliminiert, hätte er nicht ein bemerkenswertes Vertrauen auf die Güte und Gerechtigkeitsliebe der Menschen[2]), wie auch auf ihre Angst, schuldig zu werden, und auf die Notwendigkeit gegenseitiger Hilfeleistung. Haller besitzt den Glauben, die menschlichen Verhältnisse ordnen sich ohne intellektuelle Korrektur von selbst am besten; meist sind die mit natürlicher Macht Begabten auch durch besonderen Edelmut ausgezeichnet und teilen eher Gnaden aus, als daß sie etwas fordern, was ihnen nicht zukommt. Sollte wirklich ein Mächtiger Unrecht tun, so ist das ein Ausnahmefall und spielt daher keine große Rolle. Die Betroffenen werden schon auf irgendeine Weise Hilfe finden. Das Versagen der Pflichtgesetze in einigen Fällen kann Haller daher nicht sonderlich bekümmern, schon weil die Allgemeinheit ihre Pflichten erfüllt. Die dem Gang der Natur widersprechenden revolutionären Doktrinen aber müssen bekämpft werden, denn sie tragen zur Verwirrung der wahren Begriffe bei, bringen Unheil über die Menschheit und zerstören die glücklichen Verhältnisse.

Da eben der Glaube an das Gute und Edle in der Menschheit je nachdem ausgesprochene oder verschwiegene Voraussetzung Hallers ist, wird ihm ein möglicher Gegensatz zwischen Natur- und Sittengesetz nicht klar bewußt. Ebensowenig gerät er auch in Zweifel darüber, ob Pflicht- und Liebesgebote nicht in Widerstreit geraten können[3]), oder ob nicht ein Konflikt der persönlichen Sittlichkeit mit allgemein anerkannten Geboten möglich sei. Pflichten, Liebesgebote und Rechtsnormen sind vielmehr für ihn, von den Anfängen der menschlichen Gesellschaft an, in ihrem Verhältnis zueinander unverändert und als solche — gleich der einen wahren Religion — immer dieselben geblieben. Wie es ihm, bei-

1) Luden, Handbuch der Staatsweisheit, S. 30. Trotz seiner entgegengesetzten Haltung erkennt Luden Hallers Makrobiotik als höchst lehrreich an. S. a. Escher, Philosophie des Staatsrechts, S. 23.

2) Handbuch, S. 25 u. a. O.

3) Restauration, Bd. 1, S. 385.

spielsweise, fremd ist, daß das Christentum eine neue Botschaft in die Welt gebracht hat, so ahnt er auch nicht, daß Christen das Gebot, dem Übel nicht zu widerstehen[1]), ernst und wörtlich genommen und es durchgeführt haben. — In der Darstellung der Pflichtgesetze ist die Art und Weise angegeben, vermittelst welcher der Mensch imstande ist, seinen Rechten und Pflichten gemäß sich zu verhalten. Es ist nunmehr notwendig zu zeigen, auf welchen Grundlagen das Recht selbst bei Haller beruht.

Alle Menschen sind von Natur aus als solche gleich[2]), jeder ist für sich selbst vorhanden[3]), allen kommt es zu, eigene Rechte zu erwerben[4]), insofern sie dabei nicht fremde Rechte beleidigen. Die Pflicht, fremde Rechte zu respektieren, findet in dem Pflichtgesetz, das von Natur aus jedem Menschen eigen ist, ihre ausschließliche Begründung. Durch die Rechte, die ein Individuum genießt, ist der Grad seiner äußeren Freiheit[5]) bestimmt; je mehr Rechte es besitzt, um so freier vermag es sich auszuwirken. Es ist ihm daher alles erlaubt, was es zu tun beliebt, wenn es die Grenzen seiner Rechte nur nicht überschreitet.

Das vornehmste Recht ist das Recht, Eigentum[6]) zu erwerben und in Freiheit zu gebrauchen. Eigentum erwerben heißt: „Eine Sache, die vorher niemanden oder auch einem anderen gehört hat zur seinigen zu machen, in seinen rechtmäßigen Besitz zu bringen, so daß sie mit Ausschluß aller anderen gebraucht werden dürfe. Dieses kann entweder einseitig durch eigenen Willen und Kraft, oder durch fremden Willen und dessen Annahme, d. h. durch allerlei Verträge geschehen"[7]). Alles Eigentum ist natürlichen Ursprungs, notwendig und allgemein[8]). Ohne das Recht zur Besitznahme und ausschließlichen Benutzung äußerer Dinge würden die Menschen

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 402.

2) Handbuch, S. 1; Restauration, Bd. 1, S. 5; s. a. Warnkönig, Rechtsphilosophie, S. 159.

3) Restauration, Bd. 1, S. 499.

4) Vgl. Zachariä, Vierzig Bücher vom Staat, Bd. 1, S. 62.

5) Vgl. C. v. Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts, Bd. 3, S. 33: „Persönlichkeit und Freiheit, Recht und Freiheit sind im Grund eins und dasselbe." S. 34: „Auch die Gleichheit ist enthalten im Begriff der Persönlichkeit und Freiheit." — S. a. K. Riedel, Hallers staatsrechtliche Grundsätze, S. XVI: „Jener Hallersche Begriff der Freiheit ist vielmehr der der bloßen Willkür."

6) S. a. Warnkönig, Rechtsphilosophie, S. 241; s. a. Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts, Bd. 3, S. 49 f.; s. a. Riedel, Hallers staatsrechtliche Grundsätze, S. XVII.

7) Restauration, Bd. 2, S. 39.

8) Ibid. Bd. 2, S. 37.

elender als die Tiere sein, ja ohne Eigentum wäre die Fortpflanzung des Menschengeschlechts unmöglich gewesen. Ein natürliches Gesetz[1]) erlaubt daher Eigentum rechtmäßig zu erwerben[2]), insofern dadurch kein anderer Mensch in seinem Recht beleidigt wird. Wer sich aber dagegen vergeht, dem sei selbst das Recht zu leben abgesprochen[3]). Bei der rechtmäßigen Okkupation von Eigentum kann es sich jedoch nur um sachliche Dinge oder pflanzliche und tierische Wesen, niemals aber um Menschen handeln, da diese bereits sich selbst gehören, Eigentümer ihrer geistigen Kräfte sind. Um andere Menschen zum eigenen Vorteil zu benützen, sind Verträge usw. notwendig, es sei denn es geschehe zur Strafe, wo ein ganz anderer Rechtsgrund eintritt[4]). Das Eigentum selbst hat vor allen menschlichen Gesetzen bestanden, diese sind erst aus ihm hervorgegangen oder wurden wegen derselben geschaffen, ebenso wie die Staaten oder Herrschaften, die das Eigentum zur Grundlage haben[5]).

Dem Erwerben von Eigentum korrespondiert dessen Veräußerung[6]) als Schenkung, als Lehn oder im Tausch gegen Dienste und Güter mittels oder ohne Vertrag. In diesem Sinne sind Erbfolge und Testamente[7]), welche nur einen Schenkungsvertrag mit beibehaltener freier Disposition auf Lebenszeit darstellen, dem natürlichen Recht entsprechend[8]), erlaubt, und der Erblasser ist berechtigt die Bedingungen, unter denen das Vermächtnis zu verwalten ist, den Erben vorzuschreiben[9]). Hallers Begriff vom Recht auf Eigentum ist, etwa im Gegensatz zu Adam Müllers Eigentumsbegriff, somit durchaus individualistisch. Anerkennt Haller auch eine durch Generationen wirkende rechtssetzende oder -beschränkende Willensäußerung, so wird diese jedoch nicht unter dem Gesichtspunkt der Familie, wie bei Adam Müller, gesehen,

---

1) Vgl. Zachariä, Vierzig Bücher vom Staat, Bd. 1, S. 50; F. Ancillon, Staatswissenschaft, S. 11.

2) Restauration, Bd. 2, S. 49 f.

3) Ibid. Bd. 2, S. 40. Das Jus necessitatis wird damit von Haller verworfen. Vgl. ferner Scheler, Vom Umsturz der Werte, Bd. 1, S. 214.

4) Restauration, Bd. 2, S. 56.

5) S. a. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 39. 6) Handbuch, S. 83.

7) Handbuch, S. 83. In Ermanglung der Testamente und Hausgesetze können Landesgewohnheiten gelten. Damit übernimmt Haller, ohne besondere Begründung, ein in sein System nicht streng einzuordnendes Prinzip.

8) Vgl. F. Ancillon, Geist der Staatsverfassungen, S. 14: „Alles Erbliche in der bürgerlichen Gesellschaft ist künstlich."

9) Handbuch, S. 87.

sondern als rechtmäßige Satzung des in seinen Rechten selbstherrlichen Individuums. Hiermit befindet sich auch Hallers abstrakte Einstellung zu den Dingen, die seinem Eigentumsbegriff entspricht, in Übereinstimmung. Ein zum klaren Begriff erhobenes Verständnis für das Personale an den Dingen, das Adam Müller in hohem Maß eignet, fehlt hier gänzlich.

Jedem Menschen ist es von Natur aus gestattet, soweit sein Recht und seine Macht reichen, aus Freiheit verbindliche Willensäußerungen abzugeben[1]), insofern sie den natürlichen Gesetzen nicht widersprechen oder fremde Rechte beschränken. Ebenso steht es jedem Menschen zu, erlittene Beleidigungen zu bestrafen[2]), wenn auch nicht jeder die Macht hat, eine solche Strafe zu vollziehen[3]). Wie jedoch gestraft werden soll, geht aus dem natürlichen Recht nicht hervor, noch viel weniger, daß immer und in allen Fällen gestraft werden müsse. Das Strafmittel also und die Form der Strafe bleibt damit der Freiheit oder dem vernünftigen Urteil desjenigen überlassen, der in eigenem Namen zu strafen befugt ist[4]). Jedes Verbrechen tritt auf als vorsätzliche Beleidigung fremden Rechts, d. h. als Übertretung eines natürlichen Rechtsgesetzes. Die Strafe hingegen ist Züchtigung für begangene und Sicherheitsmittel gegen zukünftige Verbrechen, ein Übel, das dem Rechtsverletzer zugefügt wird, auf daß er entweder nicht mehr schaden könne oder nicht mehr schaden wolle[5]).

Das rechtmäßige Erwerben von Eigentum[6]), das durch die Natur gefordert wird, sowie das Verhalten gemäß dem Pflichtgesetz bilden für Haller die Grundlage jeder menschlichen Rechtsordnung[7]), ja die Wahrung des Rechts auf Eigentum steht ihm selbst höher als das Recht auf Leben. Im jeweiligen Eigentum, das Haller durch ein Naturgesetz begründet sieht, kommt einerseits das oberste

1) Restauration, Bd. 2, S. 171.

2) Vgl. Haller, Restauration, Bd. 2, S. 232. Das Strafrecht ist seinem Wesen nach in dem natürlichen Recht der Selbstverteidigung und der Sorge für Sicherheit enthalten, es ist kein Menschenwerk, sondern Ordnung der Natur und Gottes.

3) Restauration, Bd. 2, S. 197, 232, u. 234. 4) Ibid. Bd. 2, S. 198.

5) Ibid. Bd. 2, S. 199. In der Schrift „Politische Religion" (S. 26) spielt das Moment der Besserung als Strafzweck neben der Strafe als Sicherungsmittel gegen zukünftige Verbrechen eine hervorragende Rolle.

6) Zachariä (Vierzig Bücher vom Staat, Bd. 1, S. 65) sieht das Eigentumsrecht als von den Menschen eingeführt an.

7) Restauration, Bd. 1, S. XLVI; s. a. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 200 f.: „Die Patrimonialtheorie steht und fällt mit Annahme einer vorstaatlichen Eigentumsordnung".

Prinzip[1]) zur Geltung, indem vermöge des Eigentums der Mensch eine bestimmte Herrschaft ausüben kann und instand gesetzt ist, Bedürfnisse zu befriedigen, andererseits soll das Eigentum durch die jedem Menschen eigenen Pflichtgesetze geschützt und seine Anwendung geregelt werden.

In diesem Sinne ist das Eigentum erste und notwenige materielle Voraussetzung zur Bildung und Existenz aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Wie diese nach Hallers Anschauung zustande kommen, wie sie sich voneinander unterscheiden und welche Merkmale insonderheit dem Staate zukommen, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

---

1) Vgl. Röder, Naturrecht, S. 273. — Warnkönig (Rechtsphilosophie S. 159) behauptet, Haller leite alles Recht aus der Überlegenheit des Stärkeren ab. Diese Behauptung ist falsch. — J. C. Bluntschli (Geschichte des allgemeinen Staatsrechts, München 1864, S. 498) urteilt richtig. Daß durch das oberste Prinzip kein Recht entstehen kann, ist bereits klargelegt, sonst müßten auch zwischen Tieren Rechte bestehen. Daß aus der Verjährung von Unrecht Recht entstehen kann, wäre die einzige These für das Recht des Stärkeren. — S. f. Jacobi, Über Recht und Gewalt (Werke, Bd. 6, S. 434): ,,Niemand, der nicht den Begriff des Rechts zu vernichten gedenkt, kann ihn irgendwo hinbringen wollen, wo nur von wirkenden Ursachen, von bloß physischen Gesetzen (materieller oder immaterieller Natur) die Rede ist. Der Begriff des Rechts ist allein da vorhanden, wo von Dingen der Wahl, wo von Endursachen und moralischen Gesetzen die Rede ist. Nicht was überhaupt notwendig, sondern nur was moralisch notwendig ist, das ist recht; ebenso wie nicht das überhaupt Unmögliche unrecht genannt werden kann.“ — J. J. Rousseau, Du contrât social, chap. 3 (Oeuvres de Rousseau, T. 2, Paris 1819, p. 114): ,,Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra ce être un devoir?“ — F. Ancillon, Ueber die Staatswissenschaft, Berlin 1820, S. 29: ,,Die überwiegende physische Gewalt, die oft allein in späteren und früheren Zeiten die Staaten zusammengehalten hat, kann wohl erklären, wie und warum sie nicht zusammengefallen sind. aber ebensowenig ihr Leben befördern, als ihre Rechtmäßigkeit begründen. Denn physisches Können und moralisches Dürfen werden immer himmelweit voneinander verschieden sein und das letztere wird nie aus dem ersteren abgeleitet werden.“ — W. T. Krug, Dikäopolitik, S. 99 f. — F. C. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts, S. 32: ,,Ganz verwerflich aber, ja abenteuerlich ist es, wenn man versucht hat, solche störenden und die sittliche Kraft prüfende Anomalien als die wahre Entstehung der Staaten darzustellen und darin die einzig mögliche Rettung zu suchen vor der gefährlichen Lehre, welche die Staaten durch den willkürlichen Vertrag ihrer einzelnen Mitglieder entstehen läßt.“

II.

Ableitung des Staates aus Macht und Recht, und Hallers Stellung zur Vertragstheorie.

Wurde bisher dargestellt, wie auf Grund von natürlichen Gesetzen nach Hallers Einsicht allgemeingültige Rechtsnormen gewonnen werden können, so muß es nunmehr Aufgabe sein, die Konsequenzen, die für die Formierung der menschlichen Gesellschaft aus dieser Rechtssetzung gezogen werden, aufzuzeigen.

Die Menschen — so schreibt Haller — werden nur als Individuen geboren[1]), doch sie können nie zerstreut und außer aller Gesellschaft gelebt haben[2]). Wechselseitige Bedürfnisse knüpfen sie aneinander, Herrschaft und Abhängigkeit sind durch das wohltätige Gesetz der Natur in all ihren Beziehungen und Verhältnissen gegeben, und diese erhalten durch das Recht, das auf Freiheit und Eigentum gegründet ist[3]), wie auch durch die allgemeinen Menschenpflichten eine naturgemäße und gottgewollte Ordnung. Durch jede Art von Eigentum, insonderheit aber durch Grundeigentum[4]), das bereits vor allen menschlichen Gesetzen bestanden hat[5]), kommt dem Inhaber eine natürliche auf der Gnade Gottes beruhende[6]) Überlegenheit zu. „Er ist für seine Person unabhängig, nicht nur von allen seinen Dienern und Grundhörigen, sondern auch von benachbarten Freien[7]); er hat einen festen Sitz auf eigenem Grund und Boden . . ., und Untergebene werden sich nach mannigfaltigen Verhältnissen und Verträgen freiwillig an ihn anschließen. Der Landeigentümer herrscht also natürlich und rechtmäßig über seine Familie[8]), über mancherlei Beamte, Diener[9]), Knechte usw.[10])". Unter seiner Herrschaft können ferner Pächter und andere Zinspflichtige stehen. Alle diese Leute mit ihren Kindern und Familien, die wiederum Diener und Untergebene haben können, sind, wenn

---

1) Handbuch, S. 51; vgl. auch S. 25.

2) Ibid. S. 25; Restauration, Bd. 1, S. 332.

3) Restauration, Bd. 1, S. XLV. 4) Ibid. Bd. 2, S. 26.

5) Ibid. Bd. 2, S. 54.

6) Ibid. Bd. 1, S. 339 u. 469; s. a. Escher, Philosophie des Staatsrechts, S. 34.

7) Ibid. Bd. 2, S. 54. 8) Ibid. Bd. 1, S. 469 u. 343.

9) Ibid. Bd. 2, S. 23. Haller sieht das Verhältnis von Vater und Familie grundsätzlich als ein Rechts- und Herrschaftsverhältnis; s. a. Luden, Handbuch der Politik. S. 6.

10) Ibid. Bd. 2, S. 45; s. a. Ancillon, Über die Staatswissenschaft, S. 15.

auch in verschiedenem Grade, dem Grundherrn hörig, ihm unmittelbar oder mittelbar verpflichtet. Er ist der mächtige Herr, dessen Schutz sie sogar zuweilen bedürfen, doch sind seiner, auf eigenes Recht begründeten Herrschaftsbefugnis eben durch das ihm zukommende Bereich seiner Rechte Grenzen gesetzt[1]). Die Untergebenen wiederum haben weder ihre Freiheit noch ein früheres Recht aufgeopfert. Sie sind von ihrem Herrn entweder durch die Natur abhängig oder dienen aus eigenem Willen[2]), suchen ihren Vorteil, indem sie entsprechende Pflichten erfüllen[3]): „Hier ist alles frei, natürlich und ungezwungen, es besteht kein ungerechter Zwang...; das Verhältnis kann wieder aufgelöst, der individuelle Vertrag gegenseitig aufgesagt werden, ja es können die Verhältnisse wechseln, der Mächtige kann schwach und der Schwache mächtig werden, aber nie ist es allen Menschen gegeben, zu gleicher Zeit und in gleichem Grade frei zu sein"[4]). Jedem Einzelnen kommt das Seine zu. Der Herrschende gebietet nur auf Grund eigener Rechte[5]), der Untergebene dient nur seines eigenen Vorteils willen, seinem eigenen Zweck zufolge[6]), indem er mit seinem Herrn einen Vertrag eingeht und seine ihm von Natur aus zukommenden Rechte gewahrt bleiben.

Diese gewissermaßen als „vertikal orientiert" bezeichenbare natürliche und rechtliche Verbindung von Menschen ist für Haller die eine und zwar dominierende Beziehungsform für die gesellschaftliche Gliederung. Daneben ist noch eine andere entsprechende Art von Verbindung möglich: die „horizontale". Wie Herrschende und Untergebene in einem rechtlichen und durch die Natur gegebenen Verhältnis stehen können, so ist es ebenso möglich, daß zwei oder mehrere in irgendeiner Hinsicht gleich mächtige bzw. mit gleichen Rechten ausgestattete und den nämlichen Grad von Freiheit besitzende Menschen miteinander in eine rechtliche Verbindung treten, um etwa einen gemeinsamen Zweck zu verfolgen. Keiner hängt dabei von vorneherein vom anderen ab[7]), was sie zusammenführt, ist eben rein ein besonderer Zweck. Solche Verbindungen können sich nur durch den Willen der Menschen bilden[8]), denn sie sind durch die Natur nicht direkt gegeben und sind deshalb auch selten von langer Dauer. Die Zwecke und Ziele, die mittels derartiger Bündnisse angestrebt werden, können sehr mannigfaltig sein und

1) Restauration, Bd. 1, S. 394; Bd. 2, S. 55. 2) Ibid. Bd. 1, S. 339.
3) Ibid. Bd. 1, S. 499. 4) Ibid. Bd. 1, S. 340.
5) S. a. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 49 ff.
6) Restauration, Bd. 1, S. 499. 7) Handbuch, S. 203. 8) Ibid. S. 205.

verleihen dann der jeweiligen soziologischen Struktur ihren spezifischen Charakter. Unbedingte Voraussetzung zur Wahrung der horizontalen Struktur aber ist eine strenge Koordination der teilnehmenden Personen unter dem Gesichtspunkt gleicher Rechte und Pflichten, mindestens in Hinsicht auf den angestrebten Zweck. Macht sich jedoch ein Übergewicht der Kräfte bei einer Gruppe oder einer einzelnen der anfänglich in dieser Weise koordinierten Personen den übrigen Teilnehmern gegenüber geltend, so wird gemäß dem obersten Prinzip die horizontale in die vertikale Gesellschaftsstruktur umgewandelt, bzw. die Verbindung mit oder ohne besondere Auseinandersetzung gelöst.

Alle diese Verhältnisse mit rechtlichem Charakter, die, wenn sie nicht direkt durch die Natur gegeben sind, durch einen stillschweigend angenommenen oder ausdrücklichen Vertrag bestehen, sind stets privatrechtlicher Natur, ja das allgemeine Staatsrecht ist nur eine Modifikation des natürlichen Privatrechts[1]). Es gibt nach Haller keinen Verband, der sich auf andere Weise dauerhaft und natürlich zu organisieren vermöchte. Stets herrschen die nämlichen Prinzipien, sei es in einer vertikalen Struktur bei einem Gutsherrn mit seinen Untergebenen, dem Besitzer eines industriellen oder kommerziellen Unternehmens mit seinen Arbeitern und Bediensteten, einem mächtigen Fürsten mit seinen Untertanen, oder sei es in einer horizontalen Struktur, bei einer Schützengilde, einer Dorfgemeinde und einer Republik[2]). Nicht der Art nach, sondern nur in Hinsicht auf Größe und Freiheit sind alle diese Verbände innerhalb der angenommenen zwei Gliederungsweisen voneinander verschieden, in ihrer rechtlichen und natürlichen Struktur unterscheiden sie sich ihrem Wesen nach nicht. Das Verhältnis eines Grundbesitzers oder Hausvaters zu seinem Bediensteten oder Hörigen stellt nur im kleinen dar, was im großen in einer Monarchie vorliegt[3]). Nur hinsichtlich der äußeren Unabhängigkeit sind die Herrschenden voneinander verschieden. Ein Fürst, insonderheit ein Patrimonialfürst, ist nichts weiter „als ein begüterter, mächtiger und unabhängiger Mensch, ein selbständiger Herr“, dessen Herrschaft auf

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 14; vgl. v. Raumer, Rechtsbegriff, S. 119: Der ganze Unterschied zwischen Haller und den Jakobinern besteht darin, daß er den Begriff des Rechts so beschränkt auffaßt, daß nur das Privatrecht Platz findet, während diese das Privatrecht ganz vernichteten, um für ihr Staatsrecht doppelten Raum zu gewinnen.

2) Vgl. Restauration, Bd. 1, S. XVI.

3) Ibid. Bd. 1, S. 435, S. XV; s. a. Oberste Begründung S. 71.

eigener Macht, eigenem Recht, auf vollkommener Unabhängigkeit[1]) beruht, und der „nebst der Ausübung allgemeiner menschlicher Freiheit im Grunde nur seine eigene Sache regiert"[2]). „Sobald irgendein Mensch ein mehr oder weniger ausgedehntes Grundeigentum okkupiert oder sonst rechtmäßig erworben hat, auf welchem er unabhängig leben, anderen Menschen Dienste anbieten und das er mit den Seinigen ohne fremden Schutz gegen jedermann selbst verteidigen kann, so finden sich bei ihm alle Bestandteile eines monarchischen Staates"[3]); was ihn aber zum Fürsten macht, ist vollkommene Unabhängigkeit und vollendete Freiheit[4]). Er ist dann der einzige ganz Freie und niemandem auf Erden dienstbar[5]), weil er in keinem Verhältnis gegen irgend jemand steht, aus welchem diese Pflicht hergeleitet werden könnte; er hat nur allein Gott und die göttlichen Gesetze über sich. Es ist demnach auch unrichtig, alle Fürsten und Republiken lediglich Regenten und Regierungen zu nennen. Mit diesen Worten wird im Grunde nicht die Hauptsache, sondern nur ein einzelner Nebenumstand bezeichnet, denn die Regierung ist kein abgesondertes Wesen, sie ist ein bloßer Ausfluß der Privatrechte des Herrschenden[6]), die natürliche Folge der Macht und des besessenen Eigentums. Die Fürsten regieren nur ihre eigene Sache[7]) und leisten den Ihrigen nur noch obendrein menschenfreundliche Hilfe"[8]). Diese völlige Unabhängigkeit ist im religiösen Sinn ein Segen oder eine Gnade Gottes. Zu ihrem möglichen Besitz ist zwar jeder Mensch von Natur berechtigt, aber sie kann, wie alle seltenen Glücksgüter, nur von sehr wenigen erreicht werden[9]). Der innere Widerspruch, der in diesen Sätzen liegt, findet seine Erklärung in dem Versuch, bei Wahrung der naturrechtlichen Begründung des Eigentums, der Sonderstellung des Fürsten eine höhere Weihe zu verleihen, ohne dabei etwas von dessen privater Stellung aufzugeben. Somit ist für Haller auch die ganze Staatengeschichte nichts anderes als die Geschichte der erworbenen und befestigten und wieder verlorenen Unabhängigkeit einzelner Individuen oder Korporationen[10]) und der Staat selbst nur ein

---

1) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 248 (Domänen, Regalien: Eigentum des Fürsten).

2) Restauration, Bd. 2, S. 58.

3) Ibid. Bd. 2, S. 54.

4) Ibid. Bd. 2, S. 60.

5) Ibid. Bd. 1, S. 460.

6) Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 192: „. . . das Königtum ist dem Eigentum gleichartig."

7) S. a. Lenz, Agrarlehre, S. 170.

8) Restauration, Bd. 1, S. 465.

9) Handbuch, S. 45; Restauration, Bd. 1, S. 469.

10) Handbuch, S. 46.

geselliges Verhältnis zwischen Freien und Dienstbaren, das sich von anderen ähnlichen Verhältnissen nur durch die Unabhängigkeit seines Oberhauptes unterscheidet. In diesen Thesen ist der reine Formalismus so auf die Spitze getrieben, daß sie kraftlos und anschauungsleer wirken. Sucht Haller insbesondere die Heiligkeit der Obrigkeit rein im Privatrecht zu gründen, so gibt er ihr nicht die Stütze, deren sie in Wirklichkeit bedarf. Die rein rationalistische privatrechtliche Deutung aller Rechtsordnungen zeigt sich hier notwendig als nachteilig da sie ihrer Art nach nie die besondere Stellung der fürstlichen Gewalt zu rechtfertigen vermag, sondern sie notwendig zum Gewöhnlichen degradiert. Mit Recht findet Stahl in dieser Auffassung eine Entheiligung der fürstlichen Stellung, „denn die Heiligkeit der Obrigkeit gründet sich bloß auf ihren höheren ethischen Beruf, und sie muß darum aufhören, sowie die Obrigkeit die Gewalt nicht für diesen Beruf, sondern nur zu ihrer eigenen Befriedigung und Nutzen hat[1]).“

Das Ideal eines vollkommenen Staates sieht nun Haller in der Vereinigung von Rechts- und Wohlwollenspflichten zwischen Fürst und Volk[2]). „Ein Fürst ohne Volk bildet keinen Staat[3]) und ein Volk ohne Fürst ebenfalls nicht, sondern dieses ist nur eine zerstreute Menge von Menschen. Das bloße Land macht auch nicht das gesellige Verband aus . . ., sondern das Vaterland ist da, wo der Landesvater und seine gehorsamen Kinder beieinander sind.“ Es kommt nicht auf die Zahl oder die zufälligen Wohnsitze an, nicht darauf, daß etwa eine revolutionäre Macht stärker ist als die des Fürsten, und wenn sie ihn selbst aus seinem Hause vertreibt; die Verbindung Frankreich zum Beispiel würde immer den König und die Seinen voraussetzen. Daher haben die der Revolution dienenden Franzosen kein Recht sich Franzosen zu nennen, während die Royalisten mit Fug sagen konnten: Wir bilden das wahre Frankreich[4]). Die Absurdität dieser Schlußfolgerung findet an den Grund-

1) Stahl, „Die Philosophie des Rechts“, Bd. 1, S. 558; s. a. Ernst Ludwig v. Gerlach, „Aufzeichnungen“, Bd. 1, S. 72; vgl. ferner Karl Schmitt, „Verfassungslehre“, München 1928, S. 282f.

2) Siehe bereits die Geschichte des österreichischen Feldzugs, S. 229: „Ludwig XIV. hatte zwar nicht recht, wenn er sagte l'état c'est moi, ob sich gleich dieser in seiner allgemeinen Unbestimmtheit freilich gefährliche Satz im Grunde der Wahrheit mehr nähert . . .“ s. a. S. 202.

3) S. dagegen Handbuch S. 98: „Dagegen ist es durchaus nicht richtig, daß der Staat auch durch den Untergang des Volkes, z. B. durch Ausrottung, zugrunde gehe.“ Ein Dynastiewechsel kommt jedoch der Bildung eines neuen Staates gleich (Handbuch S. 104).

4) Restauration, Bd. 4, S. 151.

sätzen der Theorie übrigens keine sichere Stütze. Denn Haller muß, um die natürliche Begründung seiner Staatslehre zu erweisen, zugestehen, daß die Macht, wie sie gewonnen, so auch verloren werden kann und daß aus begangenem Unrecht oft genug Recht entsteht[1]).

Der Staat — als ein in sich geschlossenes Ganzes von privatrechtlichen Verknüpfungen[2]), gekrönt durch eine Person oder eine übergeordnete Kommunität — ist für Haller durch die Natur gegeben. Nur in Staaten, mögen sie klein oder groß sein, vermag sich die menschliche Gesellschaft gleichsam in Organismen darzustellen. Da diese Bindungen naturnotwendig sind, ergeben sie sich, wenn ein Staat zerfällt, durch Neuschöpfung ganz von selbst, sei es daß ein neuer Staat an die Stelle des alten tritt, daß einige kleine Verbände sich bilden oder daß einer oder mehrere benachbarten Staaten das ehemalige Staatsgebiet in ihr Bereich aufnehmen.

Alle Bande der menschlichen Gesellschaft werden jedoch durch Vernichtung eines Staates keineswegs aufgelöst. Die Abhängigkeits-, Herrschafts- und Rechtsverhältnisse innerhalb des ehemaligen großen Staatsverbandes bleiben bestehen, die obersten Diener eines Fürsten werden unabhängig und souverän, und es kommt nunmehr auf sie an, sich dieses Glück zu erhalten[3]). Die Güter des ehemaligen Fürsten werden — wenn gar keine Nachkommen vorhanden sind — zur herrenlosen Sache und fallen demjenigen zu, der sie zuerst in Besitz nimmt und zu behalten vermag[4]). Stirbt die königliche Familie eines größeren Reiches aus, „wäre es eigentlich das einfachste und natürlichste, daß das Reich sich von selbst auflösen und in so viele kleine Staaten zerfallen würde, als es vorher Kronvasallen gab"[5]), schon weil kleinere Staaten die wahre einfache Ordnung der Natur sind. Das seelenerhebende Gut der Unabhängigkeit würde so mehreren Menschen zukommen, und die Welt dürfte an Schönheit und Mannigfaltigkeit nur gewinnen[6]).

Dem Volk, im Sinne eines durch die Natur gegebenen nationalen eigenen Seins, kommt keine wesentliche Bedeutung zu[7]), und

---

1) S. a. Jellinek, „Allgemeine Staatslehre", S. 341.

2) Ancillon sieht in diesen privatrechtlichen Verknüpfungen die „Scheidemünze" des Gesellschaftsvertrages, ohne ihr Vorhandensein jedoch abzustreiten: „Allein aus einer solchen Genesis kann und wird man nie die Majestätsrechte, wie sie jetzt in Europa existieren, herleiten, ff." (Über die Staatswissenschaft, S. 21 f.); v. Raumer (Rechtsbegriff, S. 190.) fußt auf Ancillon und beurteilt Haller ähnlich.

3) Restauration, Bd. 2, S. 561.

4) Ibid. Bd. 2, S. 561.

5) Ibid. Bd. 3, S. 426.

6) Ibid. Bd. 2, S. 510.

7) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 150; s. f. K. Riedel, „Hallers staatsrechtliche Grundsätze", S. XXV.

die Möglichkeit, daß ein Volk durch sich selbst aus innerer Notwendigkeit auf eine mit seiner kulturellen Aufgabe verbundene politischen Gestaltung seines gesellschaftlichen Seins gerichtet ist, wird von Haller nicht in Erwägung gezogen. Es kann den Untertanen eines Fürsten einerlei sein, ob dieser bei Besetzung seiner Beamtenstellen Ausländer bevorzugt[1]) oder Teile seines Hoheitsgebietes an einen seinen Untertanen wesensfremden Landesherrn veräußert[2]); in jedem Fall handelt der Herrscher aus eigenen Rechten, ungeachtet natürlicher Bindungen, die durch volksmäßige Eigenart gegeben sein können. Das Volk hat sich all diesen gegen seine Natur verstoßenden, oder sie wenigstens hemmenden Eingriffen durchaus leidend zu verhalten. Ihm kommt bei Haller keine Einheit, keine Stetigkeit zu. Nur der Landesherr ist der bleibende, der ruhende Mittelpunkt, um den sich alles bewegt. Die einzelnen Menschen aber, „deren Inbegriff man das Volk nennt"[3]), strömen zu und strömen ab, versammeln sich und häufen sich an, wo sie mehrere oder bessere Nahrung finden. Nichts anderes ist das Volk eines Fürsten als eine zerstreute Menge von Menschen, „ein Aggregat von abhängigen oder freiwillig dienstbaren Leuten mit unendlich verschiedenen Verpflichtungen"; sie haben nichts Gemeinsames als ihren gemeinsamen Herrn; unter sich selbst machen sie kein Ganzes, keine Kommunität[4]) aus.

Trotz mehrfacher Betonung seiner Vaterlandsliebe[5]) behauptet Haller selbst, das Vaterland des Gerechten ist da, wo göttliches Gesetz gehandhabt wird. „Ubi bene ibi patria, wo es dem Menschen wohl ist, wo er Nahrung findet und wo zugleich Gerechtigkeit und Liebe herrschen: da ist auch seine Heimat"[6]). Wunderbar genug dünkt es daher, wenn eine gewisse Anerkennung nationaler Kraft[7]) durchbricht, denn für Haller ist und bleibt das Volk unübersehbare Masse, insofern er nicht vom Volk als der Summe der Untertanen eines bestimmten Staates spricht. Die Nation existiert für ihn im Grunde nicht als ein von Natur gegebenes Sein oder als politische Aufgabe, die zur Verwirklichung drängt. Es wäre allerdings auch kaum denkbar, das Nationalitätsprinzip[8]) mit der Hallerschen

---

1) Restauration, Bd. 2, S. 139. 2) Ibid. Bd. 2, S. 450.
3) Ibid. Bd. 1, S. XVI. 4) Ibid. Bd. 2, S. 70.
5) Ibid. Bd. 1, S. VIII u. a. O. 6) Ibid. Bd. 1, S. 417.
7) Ibid. Bd. 2, S. 77. Man vergleiche hierzu Hallers Bemerkungen über die nationale Kraft Frankreichs in der Geschichte des österreichischen Feldzugs, S. 521; s. f. Meinecke, „Weltbürgertum und Nationalstaat", S. 222.
8) Ibid. S. 219.

politischen Theorie in Einklang zu bringen, denn das Ideal bleiben die kleinen Staaten, die „die wahre einfache Ordnung der Natur sind, auf welche sie durch verschiedene Wege am Ende allemal wieder zurückführt“[1]). „Was war nicht Deutschland — schreibt Haller —, von der Natur sonst wenig begünstigt, eben durch seine zweihundert Staaten, in Vergleichung gegen das benachbarte ebenso große Polen und selbst gegen das Innere von Frankreich“[2]).

Der Staat — und in erster Linie ein kleiner Patrimonialstaat — ist gleich anderen menschlichen Ordnungen teils nach dem obersten Prinzip, teils auf Grund des Rechts durch die Natur bedingt. Der Souverän schafft und erhält ihn durch die ihm eigene private Macht; indem er als ein mächtiger Privatmann lebt und für sich handelt, gedeiht der Staat. Die Untertanen leben im Staate ebenfalls als Menschen mit privaten Rechten und Pflichten[3]). Nichts Verbindliches braucht für sie zu bestehen als die natürlichen Gesetze und die Folgerungen des Rechts[4]). Nur soweit es sich um rechtliche, irgendwie auf den Souverän bezügliche Dinge handelt, sind sie also im Staat[5]). Ihr kulturelles Wollen, ihre privaten geselligen Vereinigungen, ihre internen Rechtsverträge[6]), die Ausübung ihrer kirchlichen und religiösen Gepflogenheiten können dem Herrscher gleichgültig sein[7]), es sei denn, es handelt sich dabei um Verstöße gegen die Sittlichkeit und seine private wie auch die allgemeine Sicherheit. Der Fürst hat ebenso auch keinerlei Pflichten gegen die Untertanen, als die Erfüllung der allgemeinen Menschenpflichten

---

1) Restauration, Bd. 2, S. 510. 2) Ibid. Bd. 2, S. 511.

3) Ibid. Bd. 2, S. 398; vgl. auch Escher, „Philosophie des Staatrechts“, S. 24 f.

4) Eine sonderbare Stelle findet sich im Handbuch, S. 54: „Der Landeigentümer herrscht . . . über seine Familie, Knechte usw. nebst deroselben Zubehör, denn jeder dieser Untergebenen hat hinwieder die seinigen.“ S. a. v. Mohl, der in „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“, Bd. 2, S. 556 f., nachzuweisen sucht, daß die Hallersche Auffassung faktisch zur Rechtlosigkeit der Untertanen führt, da es ihnen an wirklichem Rechtsschutz mangelt. Siehe hier auch Escher, Philosophie des Staatsrechts. Vgl. ferner den Aufsatz „Was ist Recht“? S. 60 Berliner polit. Wochenbl., 1833, der da und dort Hallerschen Einfluß spüren läßt.

5) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 60.

6) Restauration, Bd. 2, S. 193.

7) Vgl. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 40: „Seit Napoleon mit einem welthistorischen Beispiel voranschritt, wurde es für die höchste Aufgabe der Staatskunst gehalten, einen Mechanismus zu erfinden, kraft dessen die Staatsgewalt in jedem Augenblick über den vollen Umfang aller Kräfte jedes einzelnen im ganzen Lande verfügen könne.“

und die Achtung vor privaten Rechten; selbst das Rechtsprechen ist eine bloße Gefälligkeit und Gnade des Herrschers[1]. Hegel[2] nennt dies eine „Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahnt, daß beim Gesetz und Staate davon die Rede sei, daß ihre Institutionen überhaupt als vernünftig und an und für sich notwendig sind, und die Form, wie sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bei Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt . . .“[3]. Den Untertanen wiederum kann es gleichgültig sein, ob ihr Souverän Krieg führt oder an Geldmangel leidet, falls sie nicht irgendwelche Verpflichtungen, wie etwa Steuerzahlungen oder Heeresfolge, gegen ihn eingegangen sind, denn der Fürst besitzt weder für Steuerzwang noch Konskriptionen[4] irgendeinen Rechtsgrund. Möglichst ungehindert soll das Volk leben und unter sich mannigfache unschädliche Verbindungen eingehen können[5]. Der einzelne Privatmann mag die Landesgrenzen verlassen und anderwärts Dienste suchen, wenn und wann er will, und der Fürst soll seinem Vorhaben nicht entgegentreten. Nur dieser selbst und höchstens seine Vasallen sind die allein Seßhaften, die übrigen Insassen eines Herrschaftsgebiets wechseln, nehmen da und dort Dienste, ihre Zahl vergrößert sich hier und kann anderwärts abnehmen. Auswanderungsverbote und eventuelle Vermögensbeschlag-

---

1) Restauration, Bd. 2, S. 254; s. a. Hugo, Lehrbuch des Naturrechts, S. 518 u. Lenz, Agrarlehre und Agrarpolitik, S. 104; vgl. ferner Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 295: „Der Gedanke Hallers von dem privatrechtlichen Charakter der fürstlichen Gewalt ist gänzlich falsch. Er ist eine Verzerrung und Zerreißung des öffentlichen Zustandes, ist eine Entweihung der fürstlichen Gewalt selbst und eine Entwürdigung der Untertanen, die so zu bloßen Mitteln für die Fürsten werden. Zu diesem grellen Irrtum ist Haller zunächst verleitet durch einen falschen Begriff des Öffentlichen, den er gerade von der Revolution annahm . . .“ (In der Geschichte des österreichischen Feldzugs, S. 542 und S. 356 kommt ein Verschiedensein von privater und öffentlicher Existenz noch zum Ausdruck, wenn auch etwas ganz anderes gemeint ist, als der Stahlsche Begriff des Öffentlichen besagt. In der „Lehre“ Hallers spielt dieser Begriff, wie Stahl richtig sieht, keine Rolle.)

2) Vgl. die Kritik an Hegel im Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 40: „Der geistreichste und neueste, nur etwas dunkle Versuch, den Absolutismus zu konstruieren, ist in Hegels Naturrecht gemacht, der deshalb auch bei manchen Staatsmännern, zu deren Praxis er die Theorie lieferte, fast offizielles Ansehen erlangte.“

3) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 219.

4) Restauration, Bd. 2, S. 80 u. 97; s. a. Hugo, Lehrbuch des Naturrechts, S. 518 (Kritik an Haller); s. f. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 227 (Einfluß der Revolution auf die Verteidigungsfähigkeit der Staaten); vgl. Escher, Philosophie des Staatsrechts, S. 27.

5) Restauration, Bd. 2, S. 165 u. a. O.

nahmungen sind ein unrechtmäßiger Eingriff in die menschliche Freiheit. Der Besitz bleibt stets Privatbesitz, denn das Geld gehört seinem Eigentümer und nicht dem Lande[1]); es kann daher ruhig außer Landes gebracht werden. Welch ein unbestreitbarer Wert in der Förderung individueller Bewegungsfreiheit liegt, und wie diese zur Ausformung der Persönlichkeit sowie zur Mannigfaltigkeit der Kultur beizutragen vermag, soll hier nicht vergessen werden. Der Schwabe Hegel konnte das ihm angemessene Wirkungsbereich vielleicht nur in Berlin, der Preuße Friedrich Schlegel nur in Wien finden. Aber, wie immer bei Haller, werden Fakten kultureller Art von ihrem Verhältnis zum Bestand unverrückbarer rechtlicher Normen aus beurteilt und daher in ihrem wahren Wesen nicht erkannt. Sind schon Sittlichkeit und Liebe in ihrer Verbindung mit „Pflicht" und „Gebot" von der Sphäre des Rechts her bestimmt und überwältigt, so gehen in ihr um so mehr alle kulturellen Werte, die der Bestimmung des Einzelmenschen entzogen sind, unter oder werden in die völlig freigesetzte Sphäre des rein Ästhetischen abgeschoben, wo sie der Erheiterung und Verschönerung eines rechtlichen Daseins dienen.

Das Volk als kulturelle Einheit, je mehr desto besser in autonome Herrschaften zerstückelt, ja durch diese eventuell mit anderen Nationen verbunden, muß so sein Eigensein unbekümmert um den Staat ausleben; eine politische Aufgabe oder ein im kulturellen Streben sich offenbarendes, natürliches Recht kommt einer Nation, nach Haller, nicht zu; sie hat keine Mission, die sich wesenhaft von den Aufgaben anderer Nationen unterscheidet. Die Möglichkeit, sich als ein geschlossenes Ganzes an einem ebenbürtigen Ganzen bewußt zu werden und sich an ihm zu messen soll ihr versagt sein, aktive Auseinandersetzung und deren Motivierung sind reine Angelegenheit der Privaten.

Man kann der Anschauungsweise Hallers und ihren Folgerungen jedoch nur gerecht werden, wenn man sich seiner weltanschaulichen Voraussetzungen und der Aufgabe erinnert, die er der allgemeinen christlichen Kirche zuschreibt. Da es im Grunde nur eine Wahrheit gibt und diese von der Kirche in besonderer Weise gehütet und offenbart wird, könnte der Nation nur die eine Aufgabe gegeben werden, sich gemäß dieser Wahrheit höchstens in einer bestimmten Eigentümlichkeit darzustellen, womit sie ohne wesentlichen Belang in einem ästhetisch bestimmbaren Werdegang verbliebe. Die

1) Restauration, Bd. 4, S. 184.

Reibungs- und Auseinandersetzungsmöglichkeiten aber sind aus der Sphäre des Existierens und des „Zusichselbstkommens", von da also, wo es sich um wesenhaftes Eigensein handelt, abgeschoben auf ein Gebiet, wo die Gegensätze: richtig und unrichtig, rechtmäßig und rechtswidrig zum Austrag gebracht werden, denn die Wahrheit selbst ist bei Haller im Wirkungsbereich der Naturgesetze gesichert; der Prozeß des Zusichselbstkommens mit seinen entscheidenden Augenblicken, die Anerkennung eines Wesenhaften und Wesentlichen im Eigentümlichen, die ganze Problematik also, die mit dem Persönlichkeitsproblem in Zusammenhang steht, existiert für ihn nicht. In seinem Ideal vom natürlichen Leben des Staates hat der Kampf um Wahrheit und Eigensein aufgehört, bei ihm, wo kein Zwiespalt zwischen dem Leben gemäß der Natur und dem Streben nach Wahrheit, zwischen naturgemäßem Handeln und religiösem Wollen möglich ist, kann es keinen geradlinig erscheinenden endlosen Prozeß geben mit neuen Offfenbarungen und Leiden um einen neuen Sinn, nur ein ewiger Kreislauf vollzieht sich, in dem entweder die Wahrheit stets realisiert und in derselben Weise offenbar ist oder sich genügen läßt an der Variabilität mittelmäßiger Erscheinungen. Das „ubi bene ibi patria" als ein Zeichen von Unverantwortlichkeit und privater Teilnahmslosigkeit in höherem Sinn läßt sich dadurch begreifen, denn es gibt keine Stelle, an der und für die man lebt, es gibt nur die Welt, in der man lebt; Wahrheit und Gerechtigkeit ist überall.

Von hier aus ist es verständlich, wenn Haller die Positionen Patriotismus und Kosmopolitismus zu vereinigen sucht. Doch was bedeutet ihm der Begriff Patriotismus! Diensteifer, Begierde nach Ruhm und Auszeichnung[1]) im monarchischen Staate, eventuell eine Vorliebe für das Eigene[2]), dann aber auch etwas Unheimliches, das durch die Absonderung von allem Religiösen entstehen kann, ein Wort, das Kaiser Paul I. nicht mit Unrecht verboten hat[3]). Sehr wohl verträglich mit einem solchen Patriotismus erscheint Haller der Kosmopolitismus, der im freundlichen Verkehr, in der Liebe unter den Völkern, in der Erweiterung der Einsichten und Kenntnisse sich darstellt[4]).

Nur in Herrschafts-, Rechts- und Dienstverhältnissen existiert an sich der Staat, eine Anschauungsweise, die etwa mit der Adam Müllers um das Jahr 1809 unverträglich erscheint. Für diesen

---

1) Handbuch, S. 281.
2) Restauration, Bd. 2, S. 347.
3) Handbuch, S. 281.
4) Restauration, Bd. 2, S. 346.

ist der Mensch in seinem Handeln, Wollen und Empfinden nicht anders zu denken als im Staate[1]). Der Staat ist ihm „die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen"[2]). Es ist hier nicht der Ort, auf bestimmte zeitgenössische Anschauungsweisen vom Staate näher einzugehen, als es zur Charakterisierung der Lehre Hallers notwendig erscheint und bereits im ersten Kapitel geschehen ist. Wichtig jedoch ist es nunmehr, die Polemik zu berücksichtigen, mit der sich Haller gegen die „revolutionären Doktrinen"[3]) wendet. Durch ihre Darstellung dürfte es gelingen, Hallers politisches Wollen, wie auch seine theoretische Position noch ausführlicher zu erklären.

Statt dem Gang der Natur in der Erfahrung nachzuforschen — so referiert Haller — haben unzählige sogenannte Philosophen den Ursprung der Staaten aus dem bloßen Willen der Menschen und die Herrschaft aus dem freien Gesamtwillen des Volkes hergeleitet[4]). Die Menschen hätten zuvor in einem „Stand der Natur" gelebt, in dem weder ihr Recht noch ihr Glück hinreichend gesichert schien. Daher seien sie aus dem gesetzlosen Stand herausgetreten und hätten sich zu einem gesellschaftlichen Vertrag vereinigt (pactum unionis, contrât social) und eine Art Rechtsgenossenschaft geschaffen zur Erhaltung des Friedens, zur Beförderung der Glückseligkeit und zum Schutz der Freiheit des einzelnen. Da dies nur durch eine beständige gegenwärtige Macht geschehen könne, so hätte die Gesamtheit der Staatsgenossen einem Mitglied, oder mehreren, die Gewalt übertragen und dieses als Oberhaupt anerkannt (pactum subjectionis). „Die Menschen hätten demnach aus Einsicht des eigenen Vorteils einen Teil ihrer ursprünglichen Freiheit aufgeopfert, um den übrigen um so besser zu sichern," oder sie hätten durch den Eintritt in den Staat eine vollkommenere und gesicherte Freiheit zu erhalten gesucht[5]).

Die Quelle der Gewalt ist somit das Volk, dieses ist der Souverän, der eigentliche Herr. Die Fürsten aber werden zu bloßen

---

1) A. Müller, Elemente der Staatskunst, Bd. 1, S. 31.

2) Ibid. S. 37.

3) F. Ancillon (Über die Staatswissenschaft, S. 19) nennt dies den stärksten und besten Teil der Hallerschen Lehre; s. f. Escher, Philosophie des Staatsrechts, S. 22.

4) Restauration, Bd. 1, S. 17.

5) Ibid. Bd. 1, S. 19.

Dienern und Beamten des Volkes[1]), ihre Herrschaft ist Amt oder Pflicht[2]) dem Volk gegenüber.

Das Gesetz ist der allgemeine Wille, Güter und Einkünfte der Fürsten sind Eigentum der Nation und als eine Art von Besoldung zu betrachten, über die der Fürst Rechenschaft ablegen soll. Zur Orientierung über die gesamten Verhältnisse dient die Konstitution, die von der Nation gestiftet wird, um ihre Zwecke zu realisieren. Was die übertragene Gewalt anbetrifft, so kann sie vom Volk als dem Konstituenten nach Gutbefinden zurückgenommen werden[3]). Das Volk ist daher auch nie Rebell, weil es Quelle aller Gewalt, ja die höchste Gewalt selbst ist.

Da es nun durch Zivilisation und Aufklärung in die Jahre der Mündigkeit getreten sei, vermöge es sich selbst zu regieren und die Fürsten sollten die übertragene Gewalt zurückgeben, beziehungsweise einen Teil derselben als Amt von ihren Mitbürgern behalten[4]). Das Recht der Gesetzgebung dürfte nicht in den Händen eines einzelnen liegen, sondern Gesetzgebung und Vollziehung müßten voneinander getrennt werden und die erstere dem Volke vorbehalten bleiben. Außerdem soll es selbst oder durch seine bestellten Richter über die Verletzung oder bestrittene Anwendung seiner Gesetze urteilen. Diese richterliche Gewalt müsse ebenfalls von jeder anderen unabhängig sein[5]). Kriegserklärungen, Friedensschlüsse und Bündnisse seien Angelegenheit der Nation; Kauf, Tausch, Schenkungen der Staaten dürften nicht mehr Platz haben, da sich anvertraute Gewalt eigenmächtig weder abtreten noch veräußern läßt[6]).

Haller wollte in seiner Darstellung der gegnerischen Lehre nur ein allgemeines Bild entwerfen, ohne auf die Verschiedenheit der Systeme näher einzugehen[7]). „Zeit und Kräfte wollte er lieber darauf verwenden, die Wahrheit selbst zu entdecken, zu entwickeln und zu beweisen“[8]). Nur in wenigen Seiten referiert er über die wesentlichsten Vertreter der Lehren, mit denen er nicht übereinstimmt, mit Grotius beginnend und etwa bei Kant endigend[9]). Mit größerer Ausführlichkeit handelt Haller hierauf die Aus-

---

1) S. a. Berliner polit. Wochenbl., 1833, S. 131: „Über die fürstliche Gewalt in konstitutionellen Monarchien.“

2) Restauration, Bd. 1, S. 22. 3) Ibid. Bd. 1, S. 24.

4) Ibid. Bd. 1, S. 29. 5) Ibid. Bd. 1, S. 31. 6) Ibid. Bd. 1, S. 34.

7) Ibid. Bd. 1, S. 77. 8) Ibid. Bd. 1, S. 35.

9) Positive Beurteilung in Adam Müllers Sendschreiben, in Deutsche Staatsanzeigen, Bd. 2, S. 150 ff. Kritik bei v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 549.

wirkungen der revolutionären Prinzipien in der Geschichte ab, die Reformversuche Joseph II., die französische Revolution und ihr Ende. Er sieht die versuchte Realisierung als gänzlich mißlungen an, befürchtet aber, daß man aus dem schrecklichen Versuch nicht die entsprechende Lehre gezogen habe[1]) und nicht genügend verstehe, daß das Mißlingen notwendig durch das Wesen der falschen Prinzipien bestimmt sei.

Die Voraussetzungen der revolutionären Lehre sind willkürlich und widersprechen der Geschichte aller Zeiten und Völker durchaus. Ein derartiger Widerspruch mit der ganzen Erfahrung ist an und für sich nicht unbedeutend und könnte, wenn nicht als Beweis, so doch als Indizium der Vernunftwidrigkeit gelten. „Kein einziger Staat ist durch gleichzeitige Assoziation der einzelnen Menschen und durch Delegation der Gewalt entstanden"[2]). Tatsachen aber muß man nehmen, wie sie von der Natur gegeben sind, und die Regeln des Rechts und der Klugheit darauf anwenden[3]). Nie konnten die Menschen zerstreut und ohne gesellige Verhältnisse gelebt haben[4]). Ebensowenig ist es richtig, daß in einem durch die Natur gebildeten menschlichen Verband ein ewiger Krieg geherrscht haben müsse und kein Recht hätte bestehen können[5]). Menschen, die gesellig beieinander leben, pflegen schon von Natur aus nicht feindlich gegeneinander gesinnt zu sein, denn Furcht würde sie trennen, während nur die Liebe verbinden kann[6]). Ohne wechselseitige Hilfe aber konnte und kann die menschliche Gesellschaft nicht bestehen.

Dem obersten Prinzip zufolge gibt es stets Starke und Schwache, Herren und Diener. Der bürgerliche Kontrakt mußte also entweder nur zwischen den Dienstbaren oder zwischen Freien und Dienstbaren zugleich oder nur zwischen den Freien geschlossen werden[7]). Würden die Diener einen solchen Vertrag schließen, müßten sie zwei Herren dienen, ihrem natürlichen und ihrem willkürlich geschaffenen. Falls jedoch Diener und Herren eine derartige Genossenschaft stifteten, müßte an Stelle von Befehl und Gehorsam Einstimmigkeit vorausgesetzt, mithin die Freiheit der Herrschenden aufgehoben werden[8]). Sollten aber die Hausväter allein Paziszenten sein — was die gewöhnliche Meinung ist — so muß genauer bestimmt werden, wer zu den Hausvätern zu rechnen

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 266. 2) Ibid. Bd. 1, S. 283.
3) Ibid. Bd. 1, S. 284. 4) Ibid. Bd. 1, S. 287. 5) Ibid. Bd. 1, S. 291.
6) Ibid. Bd. 1, S. 292. 7) Ibid. Bd. 1, S. 302. 8) Ibid. Bd. 1, S. 303 f.

ist[1]), ob auch Dienstbare, die Familie besitzen, oder nur die über Grund und Boden verfügenden Familienväter. Wäre das erstere der Fall, so entstünde dieselbe Inkonvenienz, wie sie oben gekennzeichnet wurde. Die Herren wären mit den Dienern in einen Vertrag gezwungen, durch den sie ihrer natürlichen Freiheit verlustig gingen, was niemals von Dauer sein könnte. Gingen aber allein die Freien einen Kontrakt ein, so entstünde eine Genossenschaft von Fürsten[2]), die an sich keinen Grund haben, ihre Freiheit aufzuopfern.

Gesetzt, eine derartige Verbindung käme zustande, wem soll die Gewalt übertragen werden? Etwa dem Stärksten? Er hat sie nicht nötig, oder würde noch stärker, als er bereits ist. Dem Weisesten, den man so schwer finden wird, oder der Majorität, die demjenigen, der sie nicht geschaffen hat, wider Willen einen Herrn gibt und das Individuum beleidigen und unterdrücken kann? Wie viel an Gewalt soll delegiert werden[3])? Diese und ähnliche Fragen würden nie mit allgemeiner Übereinstimmung auszumachen sein.

Ist allein schon die Stiftung des bürgerlichen Kontrakts mit unüberwindlichen Schwierigkeiten und gewaltsamen Rechtsverletzungen verbunden, so würde durch eine solche Einrichtung auch nicht im mindesten die Sicherheit größer sein, als sie schon in den natürlichen Gesellschaften vorhanden und durch sie gewährleistet ist. Im Gegenteil, neue Gefahren treten an Stelle der alten, denn stets ist immer eine höchste Gewalt vorhanden, die — obschon delegiert — ebenso beleidigen und unterdrücken kann wie eigene Macht. Man würde am Ende nichts anderes erreichen, als was die Natur ungleich liebreicher von selbst veranstaltet hat[4]).

Man hat Haller vielfach vorgeworfen, er selbst wäre der Vertragstheorie nicht entgangen. „An die Stelle des allgemeinen Urvertrags — schreibt Ancillon — setzt Herr von Haller eine Menge kleinerer Verträge zwischen den verschiedenen Ständen und dem Herrscher, zwischen ihm und den verschiedenen Personen, und auf solche gründet der Verfasser alle Hoheitsrechte. Es ist gewissermaßen die Scheidemünze des gesellschaftlichen Vertrags, die er uns statt des gesellschaftlichen Vertrags selbst, dieses Schaustücks oder dieser vermeintlichen Goldbarre der neuen Politik, darreicht“[5]).

---

1) S. a. Oberste Begründung, S. 39.

2) Haller vergißt an dieser wichtigen Stelle, daß seiner Ansicht nach die Republiken auf solche Weise (horizontale Vereinigung), allerdings unter dem Gesichtspunkt eines besonderen Zweckes, entstehen können.

3) Restauration, Bd. 1, S. 309 f.; ferner „Oberste Begründung“, S. 40ff.

4) Handbuch, S. 27. 5) Ancillon, Über die Staatswissenschaft, S. 21.

Der Meinung Ancillons schließt sich v. Raumer an: „Nie kommt man auf diesem Wege aus dem Privatrecht heraus zu echtem Königtum, zu Staat, Staatsrecht und Souveränität. Auch gibt es ja eine Menge Dinge, worüber man weder en gros noch en detail kontrahieren kann: sonst entschiede die Mehrheit kleiner Verträge, was mit der volonté générale nahe verwandt wäre, oder niemand ist verpflichtet, der nicht eingewilligt hat, was uns zu einem polnischen liberum veto bringt"[1]). R. v. Mohl nimmt einen verwandten Standpunkt ein: „Wo ist nun aber zwischen einem allgemeinen Vertrage und einer Reihe von Einzelverträgen der mächtige Unterschied? Die Anlehnung an eine bereits vorhandene Macht mag leichter und somit häufiger sein; allein wenn das neue Verhältnis ebenfalls durch stillschweigende oder ausdrückliche Verträge kommt, so ist rechtlich eben ein Vertragsverhältnis die Grundlage... Ob nun aber dieser Viele oder Wenige, ob sie Schwache oder Starke, ob sie durch diesen oder jenen nächsten Zweck bewogen sind, ist völlig gleichgültig"[2]). Dem Sinn nach dasselbe behauptet Warnkönig in seiner kurzen Kritik Hallers: „Wie sehr nun auch die Absicht Hallers darauf gerichtet ist, die Lehre vom Staatsvertrag als der Grundlage des Rechts zu bestreiten, steht er ihr doch sehr nahe. Er nimmt bloß die angeborene Freiheit und Gleichheit der Menschen nicht an, dagegen eine jedem angeborene privatrechtliche Ungleichheit, läßt also eine größere und geringere persönliche Unabhängigkeit zu und stützt dann alle übrigen Rechte auf gegenseitige Konzessionen, d. h. auf eine Menge kleinerer Verträge, welche die Stelle der Rousseau'schen hier vertreten"[3]).

Alle diese Beispiele sagen dasselbe aus: Haller hätte nicht vermocht, sich dem Vertragsdogma, das er bekämpfte, zu entziehen[4]). Finden sich aber nicht wesentliche Merkmale, die die Hallersche Auffassung vom Vertrage von der entsprechenden Anschauung etwa Rousseaus grundlegend unterscheiden? Die engste Formulierung des Gesellschaftsvertrages gibt Rousseau in dem Satz: „Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons

---

1) v. Raumer, Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik, S. 190.

2) R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 550 f. (Die Allgemeine Deutsche Biographie beruft sich auf v. Mohl.)

3) L. A. Warnkönig, Rechtsphilosophie, S. 159; s. a. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 214.

4) Auch Roscher schließt sich dieser Ansicht an. (Zeitschrift f. d. ges. Staatswiss., Bd. 26, S. 94.)

encore chaque membre comme partie indivisible du tout"[1]). Dieser Consensus, wie auch die wechselseitige Verpflichtung zwischen der Allgemeinheit und dem Einzelnen, wird von vornherein von Haller verworfen. Seine Privatverträge oder durch natürliche Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse gebotenen Beziehungen sind, durch Naturgesetz bestimmt, ursprüngliche Eigentümlichkeit und Notwendigkeit des geselligen Verhaltens der Menschen. Kein Ereignis wird daher von Haller angenommen oder fiktiv gesetzt, das die Menschen bestimmt hätte, den Stand der Natur zu verlassen; die jeweilige Notwendigkeit allein oder die jeweilige den Menschen innewohnende Neigung vermag zur Unter- oder Nebenordnung, zum Vertrag oder zum Bündnis zu führen.

So ließe sich die Summe der Hallerschen Verträge in einem Staate nicht zu etwas Allgemeinem zusammenfassen, schon da den Verträgen kaum eine gemeinsame Bestimmung unterliegt, denn sie können die mannigfaltigsten Gegenstände betreffen, feste oder lockere Bindungen bezwecken und sind keineswegs in Hinsicht auf ein großes Gemeinsames oder auch nur auf den Souverän direkt oder wenigstens indirekt beziehbar zu denken. Ein Tagelöhner, der auf den Gütern eines Bauern arbeitet, der wiederum Höriger eines fürstlichen Vasallen ist, braucht weder zum Vasallen noch gar zum Fürsten irgendeine Beziehung zu haben. Er muß keinen Kriegsdienst leisten, keine Steuern zahlen, er kann gehen, wenn sein Dienstvertrag gelöst ist, wohin er will, und tritt zum Fürsten erst in Beziehung, wenn er sich vielleicht auf einer fürstlichen Domäne verdingt. Dann erst ist er Diener des Fürsten, ebenso etwa wie der erste Minister, freilich in einem niederen Grade, doch in seinem dienenden Stand wesentlich nicht von diesem unterschieden. Für Haller gilt, das geht aus der bisherigen Darstellung hervor, entweder ein durch die Natur direkt gegebenes geselliges Verhältnis oder der zu irgendeinem Augenblick gestiftete und zu einer bestimmten Zeit lösbare individuelle Vertrag. Ein absolutes Privatrecht der Fürsten und ein absolutes Privatrecht der Untertanen steht ohne alle Verbindung einander gegenüber[2]).

Anstatt der abstrakten Setzung eines rein rationalistischen Gesellschaftsvertrages an sich gleicher atomartiger Individuen will Haller — von der Natur und ihren Gesetzen ausgehend — deren Wirken in und mittels der Geschichte erweisen. Damit hat er, so

---

1) Rousseau, Du contrât social, L. 1, ch. 6.

2) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 294.

schreibt Stahl, „den Grund zu einer Naturlehre des Staates gelegt, eine Mahnung und einen Leitstern gegeben, daß man Verfassung und Einrichtungen nicht bloß auf ethische Prinzipien, sondern zugleich auf die natürlichen Bedürfnisse und Erfahrungen stütze"[1]). Hierin liegt bereits ein wesentlicher Gegensatz zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag, ein Gegensatz, der durch die rechtlichen Konsequenzen, die sich aus den von Haller dargestellten Privatverträgen ziehen lassen, besonders klar wird. Ein größerer Unterschied als „Herrschaft aus eigner Macht, beziehungsweise Ausübung eigener Rechte[2])" und „Regieren aus übertragender Gewalt" ist kaum denkbar, es sei denn man berücksichtige nicht die Sache oder den Zweck, um dessentwillen ein Vertrag geschlossen wird, und lasse sich genügen an der Tatsache, daß formal in jedem Falle ein Vertrag bestehe. Die von Ancillon und anderen vorgenommene Abstraktion im Urteil — abgesehen von der geringen Stichhaltigkeit — bezieht sich, indem sie das Eigentümliche der Hallerschen Theorie übergeht, auf einen nebensächlichen Umstand und läßt die wesentlichsten Bestandteile außer acht.

Auf diese Weise läßt sich die Lehre Hallers, die wenigstens in großen Zügen Folgerichtigkeit aufweist, nicht widerlegen. Nur von dorther scheinen Einwände stichhaltig, wo eine in sich gefestigte Position, wie etwa die Hegels[3]) oder Stahls, für den Staat notwendige wesentliche Merkmale aufweist, die der Theorie Hallers mangeln. So kann Stahl kraft seines Wissens vom Staate gegen Haller einwenden, daß er sich über den Begriff der Öffentlichkeit in einem grellen Irrtum befinde: „Haller kann sich nämlich unter öffentlicher Gewalt — schreibt Stahl — nichts anderes denken, als eine Gewalt, die für das Volk da ist und deren Gebrauch sich deshalb nach Belieben des Volkes richten muß; eine solche verwirft er freilich mit Recht. Allein in Wahrheit ist öffentlich dasjenige, was erhaben über alle Menschen, über Fürsten wie über Volk einer notwendigen Ordnung, einem sittlichen Beruf dient..." „Die Staatsgewalt, die Monarchie wie die Republik ist öffentlich in diesem Sinne, sie ist nicht zur Befriedigung des Herrschers, nicht zur Befriedigung der Untertanen, sondern zur Erfüllung der Aufgaben, die beiden zumal gesetzt sind. Diese wahre Bedeutung der

---

1) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 294.

2) Raumer mißversteht daher Haller, wenn er die Frage stellt: „Schließen denn die unzähligen kleinen Verträge, auf welche Haller zuletzt doch kommt, nicht eine Übertragung von Rechten in sich ein?" (Rechtsbegriff, S. 190).

3) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 219, § 258.

Staatsgewalt übersieht die Revolution, aber Haller übersieht sie nicht minder. Die Revolution macht die öffentliche, die göttliche Ordnung zum Privateigentum des Volkes, Haller macht sie zum Privateigentum des Fürsten"[1]).

Es ist kaum zu bezweifeln, daß durch Einbeziehung des Begriffes der Öffentlichkeit, als eines unentbehrlichen Merkmales staatlichen Seins, die starre Konsequenz des Hallerschen Systems ebenso gefährdet würde, wie wenn dem Volk als einer natürlichen Einheit hätte Rechnung getragen werden sollen. Ist aber der Begriff der Öffentlichkeit von Haller so gänzlich außer acht gelassen worden, wie Stahl annimmt, oder ist vielleicht das, was das Wesen dieses Begriffes ausmacht, der staatlichen Sphäre nur entzogen, um in einem anderen Kreise um so sicherer bewahrt und wirksam zu sein?

Öfters wurde bereits darauf hingewiesen, wie entfernt Haller von einer geordneten Metaphysik oder einer klaren religiösen Anschauungswelt ist, wie vielmehr in seiner ganzen Lehre der Glaube an einen allgemeinen Besitz von moralischen und religiösen Werten, die einer objektiven Ordnung entsprechen, wirksam erscheint, einer Ordnung, die faktisch jedoch nicht mehr konkret erfaßt und deduziert wird.

Diese Ordnung Gottes aber findet ihre besondere Ausprägung in der Lehre der katholischen Kirche und in ihrer Institution, die die religiösen und moralischen Güter der Menschheit in besonderer Reinheit zu offenbaren und zu verwirklichen fähig ist. In ihr nämlich ist für Haller wirksam, was Stahl öffentlich nennt — nämlich dasjenige, „was erhaben über alle Menschen, über Fürsten wie über Volk einer notwendigen Ordnung, einem sittlichen Berufe dient"[2]), Man kann hier bereits sehen — und das soll im letzten Kapitel noch ausführlich erörtert werden — daß der Staat in einer bestimmten Weise zugunsten der Kirche entlastet wird. Der weltliche Staat, Monarchie wie Republik, kann wesentliche Merkmale, die etwa dem geistlichen Staat zukommen, entbehren, da er ja im Grunde in der Kirche ist und dem Kirchenstaat nur auf einer niederen Ebene gleichberechtigt erscheint. Die Kirche erfüllt die öffentliche Aufgabe, beziehungsweise soll sie erfüllen. Von dieser Voraussetzung aus ist es indirekt auch verständlich, wenn Haller sich gegen die großen Staaten wendet und etwa sagt: „Was nützt die ebenso widernatürliche als unchristliche Lehre von der unbedingten Einheit,

1) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 295; s. a. Riedel, Hallers staatsrechtliche Grundsätze, S. XX ff., Darmstadt 1842.

2) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 295.

der absoluten Isolierung und Abrundung jedes einzelnen Staates, als um alles feindselig einander gegenüber zu stellen"[1]. Schreibt Ancillon[2], daß man „die Majestätsrechte, wie sie jetzt in Europa existieren", aus der Theorie Hallers nicht herleiten und rechtfertigen kann, so hat er allerdings vollkommen recht, doch besaß Haller gar nicht die Absicht, dies im Sinne Ancillons zu unternehmen. „Was braucht man — so schreibt er — dergleichen eng verbundene fürchterliche Massen, der Schrecken der übrigen Welt"[3]? „Kleinere Staaten sind die wahre einfache Ordnung der Natur, auf welche sie durch verschiedene Wege am Ende allemahl wieder zurückführt"[4]. Der Vorwurf den Ancillon gegen Haller erhebt, wird von Mohl[5] ausführlicher und, wie es scheint, mit mehr Sicherheit wiederholt. Er schreibt: „Die von Haller angenommenen Staatsarten haben allerdings eine bedingte Berechtigung zum Erscheinen auch in der Wirklichkeit, nämlich da, wo ein Volk auf einer Stufe niederer Gesittung steht, so daß weder ein kräftiges Gemeinleben noch eine möglichst allseitige Ausbildung der Kräfte des Einzelnen Bedürfnis ist . . .; da nun Haller seine Lehre nicht bloß solchen Völkern empfiehlt, welche sich noch auf entsprechender Stufe befinden, und welchen also diese Formen angemessen sind, sondern er vielmehr eingestandenermaßen sämtliche europäische Nationen nach seinen Grundsätzen regiert haben will: begeht er eine unverantwortliche Versündigung. . . . Mit vollem Recht ist daher Haller in dieser Richtung von allen Freunden des Rechtsstaates, von denen, welche der Gegenwart und nicht der Vergangenheit die Befugnis einräumen, zu bestehen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen, von denjenigen, welchen es um Verbesserung der bestehenden Zustände zu tun ist, nicht aber um Wiederherstellung solcher, welche verschwunden sind, weil sie sich überlebt hatten, kurz von den Klarsehenden . . . hart angegriffen . . . worden." Einige Sätze Stahls können dieser Kritik Mohls als nähere Bestimmung angeschlossen werden: „Im Mittelalter herrschte wirklich ein solcher patrimonialer Charakter der Einrichtungen. . . . Allein einmal waren die deutschen Territorien zu jener Zeit nicht Staaten, sondern nur Provinzen, ja anfänglich nur Grundherrschaften. Sodann bestand selbst in den deutschen Territorien der patrimoniale Charakter nicht so grell als Haller ihn vorführt; so zum Beispiel Justiz zu

---

1) Restauration, Bd. 2, S. 172.

2) Ancillon, Über die Staatswissenschaft, S. 21.

3) Restauration, Bd. 3, S. 171. 4) Restauration, Bd. 2, S. 510.

5) v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2, S. 557.

gewähren, war nicht beliebig, sondern eine Rechtspflicht des Landesherrn; und ist es der Bildungstrieb und stete Gang der Geschichte vom Mittelalter an, gerade diesen patrimonialen Charakter zu überwinden. Die Überwindung desselben ist gerade die wahre Seite der Revolution, und sie bekämpft Haller"[1]).

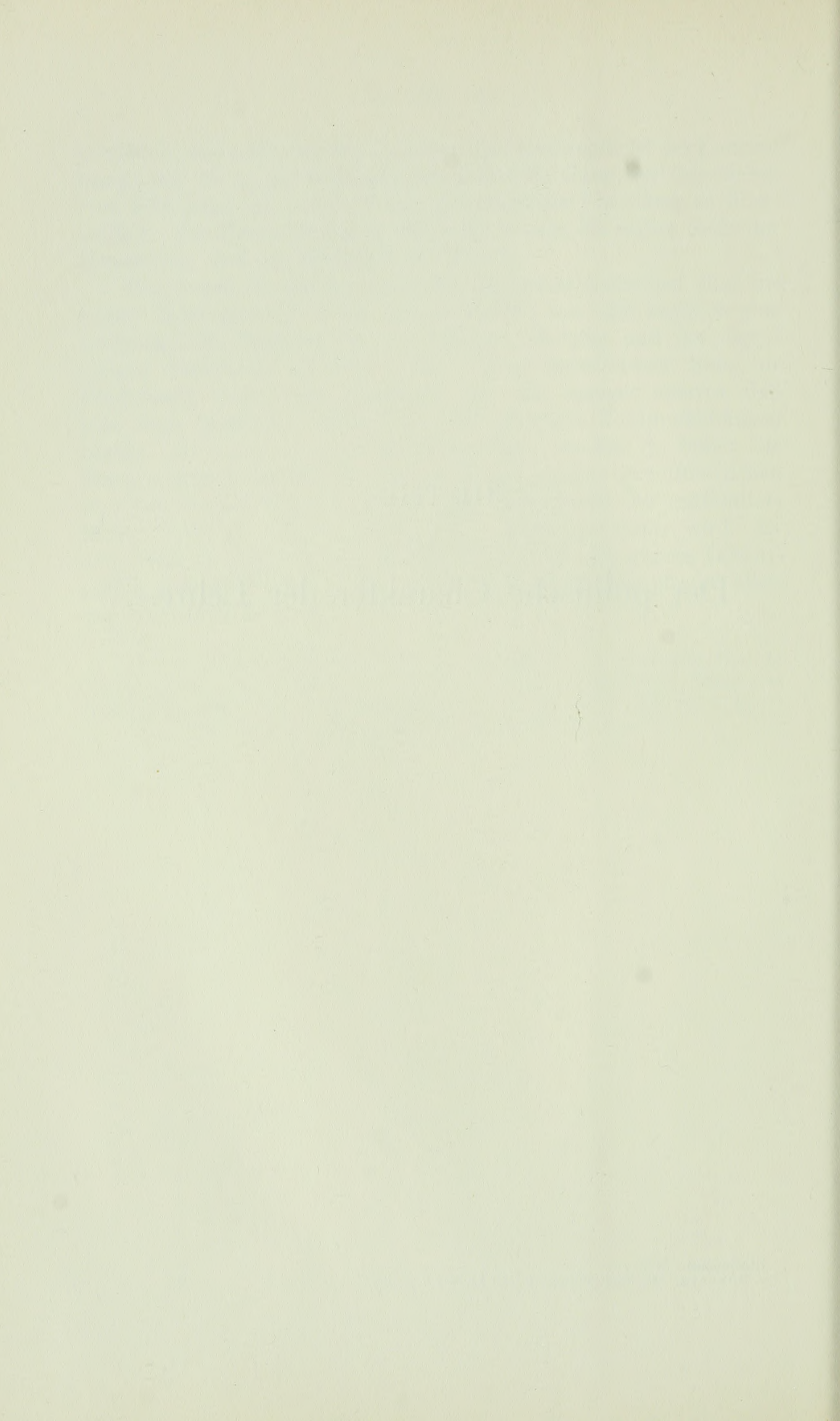
Die diesen Einwänden zugrunde liegenden Gedanken sind ins rechte Licht gerückt in der Kritik Meineckes, die zugleich eine eindrucksvolle Deutung der persönlichen Haltung und des eigenartigen Schicksals Hallers[2]) gibt: „Sein unbeirrbarer Sinn für Eigenmacht wurde zum Eigensinn, der sich dagegen sperrte, daß jede reale politische Macht auch auf geistigen Zusammenhängen beruht, die immer weiter und großartiger werden, je höher die Macht selbst herauswächst aus der engen Sphäre grundherrlichen und patrizischen Daseins, je mehr die Eigenmacht der mittelalterlichen Dynasten zur Staatsmacht im modernen Sinne wird. Er aber blieb in jener engen Sphäre stecken, weil sein ganzes Lebensgefühl aus ihr stammte, und so leugnete und bekämpfte er alles, was über sie hinauslag."

1) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien, S. 295 f.; Roscher nennt Haller einen „durchaus mittelalterlichen Geist"; siehe „Die romantische Schule der Nationalökonomik", Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft, Bd. 26, S. 93.

2) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 215 f.

III. Teil.

Der politische Charakter der Lehre.



I.

Hallers Deutung der Staatengeschichte als Ausdruck seines politischen Wollens.

Gehen wir nochmals auf die von Haller gegebene Definition des Begriffs „Staat" zurück, den er mit dem Satz zu begrenzen sucht: „Der Staat ist . . . nichts weiter als ein natürliches geselliges Verhältnis zwischen Freien und Dienstbaren, was sich von anderen Verhältnissen nur durch die Unabhängigkeit seines Oberhauptes unterscheidet." Mit dieser Definition werden dem Staat an sich alle grundsätzlichen Zwecksetzungen abgesprochen, er wird als eine natürliche Ordnung erachtet, die sich aus der menschlichen Gesellschaft ergibt, von ihr nicht gesondert zu sehen ist und sich von allen übrigen Ordnungen durch nichts anderes als durch das Merkmal der Unabhängigkeit des Oberhauptes abhebt. Erinnern wir uns ferner der Tatsache, daß in dem im wesentlichen aus der Natur entstandenen und durch ihre Gesetze bestimmten Staate jede Rechtsbindung privatrechtlicher Art ist und daß Haller versucht, den privaten Charakter des Rechts — etwa bei der Ableitung des Privateigentums — in Naturnotwendigkeit zu gründen. Damit erscheinen also, wie Stahl[1]) richtig zeigt, „alle Herrschaften und alle rechtlichen Bande als völlig gleichartig, es löst sich der ganze gesellige Zustand in eine Masse vereinzelter nebeneinander stehender Rechte ohne organisches, einheitliches Band und innere Durchdrungenheit". Das Leben, insofern es staatlich ist, stellt sich eben rein in den von Haller formal gekennzeichneten privatrechtlichen Verknüpfungen dar, aber es kann, konsequent gedacht, nur dann auf den Staat bezüglich sein, wenn es sich in den unmittelbaren Rechtsverknüpfungen mit dem Oberhaupt abspielt.

Haller ist, wie wir sahen, der Ansicht, den Staat aus Gesetzen, die in der gesamten Natur walten, und aus Pflicht- und Liebes-

---

1) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Heidelberg 1847, Bd. 1, S. 558.

geboten abgeleitet und ihn damit als eine von Gott gewollte Ordnung dargestellt zu haben. Für diese seine Grundthesen bringt er, um ihre Verwirklichung auch aufzuzeigen, Beispiele aus der Staatengeschichte bei, doch nur um sich an ihnen zu erklären, denn er glaubt, rein aus der Vernunft bzw. durch göttliche Eingebung gewonnen zu haben, was die Geschichte ihm später bestätigt. Er spannt damit die Menschheitsgeschichte in die Klammern seiner abstrakten Sätze und versucht diese wiederum durch Hinweise auf historische Fakten aus allen Zeiten und Ländern zu konkretisieren. So kann Haller, der dem Entwicklungsgedanken und dem Eigenleben der Völker ohne Verständnis gegenübersteht und der in seinen religiösen Anschauungen sich nicht vom Bann der Naturgesetze frei zu halten vermag, mit Fug als der „Rationalist unter den kontrerevolutionären Schriftstellern"[1]) bezeichnet werden, setzt man ihn etwa in Vergleich mit Joseph de Maistre, Adam Müller oder Friedrich Julius Stahl.

Es dürfte kaum zu einem sicheren Erfolg führen, wollte man untersuchen, wie sich bei Haller aus mannigfaltigen Erfahrungen der geistig-seelische Verdichtungsprozeß vollzogen haben mag, der ihn zur Konzeption seiner Lehre führte. Über den antirevolutionären Impuls, der viel mehr denn wissenschaftliches Interesse als primäres Agens wirkte, wurde bereits gehandelt; naheliegend ist ferner, daß die Kenntnis der Verfassungsverhältnisse der Schweiz, sein Leben und Wirken innerhalb der Berner Aristokratie, vielleicht auch umfangreiche historische Studien wegweisend für ihn waren, denn die Konzipierung ordnender Prinzipien einer rationalistischen Theorie, die es mit Gegenständen der Erfahrung zu tun hat, kann ohne materiale Voraussetzungen nicht zustande kommen.

Scheint es müßig, sich mit dieser Frage näher auseinanderzusetzen, so ist es von um so größerer Bedeutung, zu untersuchen, welche wirklichen staatlichen Gebilde in ihren Verhältnissen den Forderungen der Hallerschen Lehre am meisten entsprechen und welche Staaten und Regierungsprinzipien seiner Zeit in der Theorie und der in der Makrobiotik geforderten Praxis Rückhalt und Vorteil zu finden vermochten. Eine solche Untersuchung ist wichtig,

---

1) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Heidelberg 1847, Bd. 1, S. 553 f.: „Er ist darum der Rationalist unter den kontrerevolutionären Schriftstellern, er verfolgt nicht wie die andern lebendige und mannigfache Anschauungen, sondern führt gleich dem Naturrecht ein oberstes Prinzip mit logischer Folgerichtigkeit durch alle Verhältnisse durch."

will man Hallers Lehre in ihrem Verhältnis zur historischen Wirklichkeit verstehen und ermessen, welche Folgen sie, in der aktuellen Politik angewandt, zeitigen konnte. Sie ist auch um so mehr berechtigt, als Haller geradezu ausschließlich politisch zu wirken suchte und mit seiner Lehre, die ihm aus den natürlichen Verhältnissen zu stammen und diese zu erklären schien, die Wirklichkeit zu umfassen glaubte und von ideologischen Störungen zu reinigen hoffte.

Friedrich Julius Stahl, nimmt an, daß Haller das Vorbild seiner Lehre in den Zuständen des Mittelalters, insbesondere in den deutschen Territorien fand[1]), denn dort seien genau die Züge anzutreffen, die er als die gesunden und die vollendeten anpreist: „willkürliche Teilung und Veräußerung des Landes, patrimoniale Regierung, bloße fürstliche Diener, fürstliche Fehden, fürstliche Revenuen, und dagegen keine Militärkonskription, keine Besteuerungsgewalt, endlich Fehderecht der Privaten und der bewaffnete Widerstand gegen den Landesherrn." „Allein — so fährt Stahl fort — die deutschen Territorien waren nicht Staaten im vollen Sinne, sie waren nur Provinzen, ursprünglich gewissermaßen nur Grundherrschaften des deutschen Staates, und selbst in ihnen war der privatrechtliche Charakter nicht so grell und alleinbestimmend als er in Hallers Lehre sich darstellt, nach der selbst die Handhabung der Justiz ein fürstliches Privatrecht von beliebigem Gebrauch ist, es gab immerdar auch öffentliche Notwendigkeiten für den Landesherrn." — Die von Stahl vertretene Vermutung entspricht sicherlich weitgehend den Tatsachen. Haller selbst nimmt häufig mit den historischen Belegen, die er anführt, auf mittelalterliche Verhältnisse Bezug, doch findet er seine Lehre nicht nur in ihnen begründet; seine Beispiele aus der Staatengeschichte erstrecken sich auf alle Zeiten und Zonen. Die rationalistische und eklektische Methode Hallers läßt es nicht zu, mit Sicherheit auf ein bestimmtes Vorbild zu schließen, denn die konkrete historische Gegebenheit muß sich einem abstrakten Schema weniger allgemeiner Begriffe stets entziehen. Die utopische Voraussetzung des Naturrechts, der Rechtswirklichkeit Genüge leisten zu können, trifft für die Theorie Hallers wie für jede rationalistische Rechtslehre zu[2]); wesentliche Eigenschaften der realen Verhältnisse fallen der Ab-

---

1) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Heidelberg 1847, Bd. 1, S. 559.

2) Vgl. Felix Holldack, „Recht und Rechtswirklichkeit", Logos, internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Tübingen 1927, Bd. 16, S. 1 ff.

straktion zum Opfer, und dies insbesondere dann, wenn dem Theoretiker ein unmittelbares Bewußtsein oder auch nur das Gefühl für die Einmaligkeit des Persönlichen, für Artung und Eigenständigkeit, für die formende Kraft geistiger Tatsachen mangelt. Stahl bringt dies in seiner Kritik zum Ausdruck, indem er Hallers Grundsätze und Folgerungen als „Karikatur des Mittelalters"[1]) bezeichnet.

Knüpfen wir an die Gesichtspunkte an, die Stahl zu bieten vermag, und versuchen wir zuerst zu zeigen, inwieweit Haller seine Lehre in den mittelalterlichen Herrschaftsformen verwirklicht sieht.

Das Deutsche Reich ist nach Haller ursprünglich ein Generalat, d. h. ein Herrschaftsverband, das auf dem Verhältnis eines Anführers zu seinen Begleitern und Getreuen beruht[2]). Die Herrschaft über die Menschen — so folgert er aus dem Begriff des Generalats — war hier das „principale", der Territorialbesitz das „accessorium". Doch mit der Seßhaftigkeit wandeln sich Form und Wesen der Herrschaft; der patrimoniale Charakter verdrängt langsam aber stetig den militärischen, befördert durch das den militärischen Staaten eigentümliche Lehnswesen. Die Überführung eines Generalats in ein Patrimonialreich — so notwendig sie ist — bringt aber für den Bestand des Reichs stets Gefahren mit sich. Unumgänglich ist eine Auseinandersetzung zwischen Lehnsherren und Lehnsträgern, zwischen dem König und seinen Ständen. In Deutschland haben die Stände in diesem Kampf gesiegt und sich verselbständigt, in Frankreich sind sie der klugen Politik der Könige unterlegen. Die Stellungnahme Hallers hierzu ist sehr merkwürdig. Theoretisch bekennt er sich zu dem milden Band des kleinen Patrimonialstaats, auf den die Natur im Grunde immer wieder zurückführt, im praktischen Teil seiner Lehre empfiehlt er dem Lehnsherrn die Reduktion und Konsolidation der Lehen. So sieht er die praktische Befolgung seiner Grundsätze in der Politik der französischen Könige[3]), denen es gelungen ist, ihre Position zu behaupten und zu erweitern, während die deutschen Kaiser versagten und ihr Reich unter „einer gänzlichen Rechtsverkehrung und wahren Revolution"[4]) zerfiel.

Die Verkehrung der Verhältnisse in den deutschen Landen ist damit für Haller also bereits im Mittelalter geschehen. Denn nachdem schon Friedrich den Fürsten des Reichs die wesentlichen

---

1) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Heidelberg 1847, Bd. 1, S. 560.

2) Handbuch, S. 127. 3) Ibid. S. 150 u. 152. 4) Ibid. S. 150.

Attribute der Landeshoheit gewährt hatte[1]) und bei seiner Wahl „die erste Spur von Kurfürsten zu erblicken" ist[2]), wurden die Kaiser seit dem 13. Jahrhundert immer ohnmächtiger[3]). Was einer der Päpste Anfang des 12. Jahrhunderts voraussagte: „es werde noch dahin kommen, daß die goldene Bildsäule des Königsreichs zermalmt und jedes große Reich in Vierfürstentümer aufgelöst werde"[4]), entsprach dem Lauf der Geschichte. Die Reichsstände, deren Lehen oft mit Allodialbesitz vermengt waren[5]), verselbständigten sich mehr und mehr, indem sie in den Wahlkapitulationen die Rechte des Kaisers zunehmend schmälerten, und ihre Territorien wurden zu Sitzen der fortschreitenden Entwicklung der Souveränität[6]), die in der absoluten Monarchie ihre vollendete Ausformung fand. „Hier erblühte dann im 16. Jahrhundert der patriarchalische Absolutismus, hier fand sich im 17. Jahrhundert die Nachahmung des französischen Absolutismus, hier war die Keimstätte des aufgeklärten Absolutismus des 18. Jahrhunderts"[7]). Als bestimmendes historisches Ereignis ist der Westfälische Friede anzusehen, in welchem das auf Jahrhunderte zurückreichende Ringen zwischen Königtum und Landesherrlichkeit endgültig im Sinne der Reichsstände entschieden wurde[8]). Theologen und Juristen wirkten

---

1) Leopold v. Ranke, „Die römischen Päpste", Bd. 1, 7. Aufl., Leipzig 1878, S. 21.

2) Johann Stephan Pütter, „Grundriß der Staatsveränderungen des Deutschen Reichs", 4. Aufl., Göttingen 1769, S. 94.

3) Karl Lamprecht, „Deutsche Geschichte", 3. Aufl., Berlin 1913, Bd. 9, S. 139.

4) Leopold v. Ranke, „Die römischen Päpste", Bd. 1, S. 21.

5) Vgl. über Lehns- und Allodverhältnisse in den deutschen Territorien J. J. Moser, „Von der deutschen Reichsstände Landen", Frankfurt 1769, S. 120ff.: „Ereignet sich aber der Fall, daß Lehen ihren Lehenherrn heimgehen, gibt es gemeiniglich mit Separation der Lehen von dem Eigenthum ein großes und beschwerliches Stück Arbeit, und dieses umsomehr, je älter ein solches Haus und dessen Lehen-Briefe gewesen seynd, daß selbige zuweilen so dunkel gefasset worden, daß auch ein ganz unpartheyischer Richter offt nicht weiß, was er daraus machen solle." (S. 127): „. . . Wir haben im vorigen und jezigen Jahrhundert allerley merkwürdige Successions-Fälle gehabt, ohne daß es wegen Separation des Lehens und Eigenthums offentlich zur Sprache gekommen wäre . . . Entweder muß die Sache vorher oder hernach durch Verträge, Testamente u. d. gütlich in Richtigkeit gebracht worden seyn, oder der Stärkere hat zugegriffen und der Schwächere hat für räthlich erachtet, dazu zu schweigen." (S. 128.) Vgl. auch S. 194 ff.

6) Vgl. auch Karl Weimann, „Der deutsche Staat des Mittelalters", S. 32, Crimmitschau 1925.

7) Karl Lamprecht, „Deutsche Geschichte", Bd. 9, S. 139.

8) A. Vierkandt u. a., „Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte", 1. Hälfte, Leipzig 1911, S. 312.

zusammen, um die Souveränität der Landesherrn dem Reich, wie auch den Landständen und Untertanen gegenüber ideologisch zu begründen. Zerstreuten einst die Juristen das Bedenken der Theologen bei der Errichtung des Schmalkaldischen Bundes, „ob dieser gegen eine von Gott gesetzten Obrigkeit gerichteten Vereinigung", mit dem Hinweis, daß die königliche Gewalt aus der Wahl der Fürsten entstehe, deren Recht mithin das ältere sei[1]), so wurde nunmehr der Lehrsatz von der gottgewollten Obrigkeit die religiöse Waffe des freigesetzten landesherrlichen Absolutismus. Klarer ist dieser religiös motivierte Souveränitätsgedanke, vor dem alle tradionellen Rechte zu schweigen haben, wohl kaum ausgesprochen worden, als von Friedrich Wilhelm I. von Preußen, der in einem Edikt vom 9. 5. 1714 erklärte, die junge Mannschaft sei „nach ihrer natürlichen Geburt und des höchsten Gottes eigener Ordnung und Befehl mit Gut und Blut zu dienen schuldig und verpflichtet; die ewige Seligkeit ist vor Gott, alles andere aber muß vor mir sein"[2]).

Dieser Satz, dem die religiöse Begründung besonderen Nachdruck verleiht, verkündet das Verfügungsrecht des Fürsten über die Untertanen. Er ermöglicht und begründet das von Haller bekämpfte fürstliche Recht der Konskriptionen und der einseitig vom Landesherrn bestimmbaren Steuererhebung. Die direkte Beziehung vom Fürsten zum Untertanen ist damit — wenigstens theoretisch — hergestellt, und mit ihr vollzieht sich die Umordnung privatrechtlicher Verknüpfungen im Sinne Hallers in Verpflichtungen von öffentlichem Charakter. Denn die Konzentration und Verabsolutierung einer Machtfülle, wie sie der Landesherr errungen hat, erheischt zu ihrer Erhaltung und Stütze den öffentlichen Sinn der landesherrlichen Gewalt und der Pflichten der Untertanen. Die Lehre des Luthertums vom fürstlichen Hausvater, verbunden mit den traditionellen Vorstellungen der monarchischen Pflichten, verlieh dabei dem deutschen Absolutismus eine besondere Eigenart, die ihn von der französischen Ausprägung unterschied und ihn durch eine Betonung der fürstlichen Pflichten innerlich einschränkte[3]).

---

1) A. Vierkandt u. a., „Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte", 1. Hälfte, Leipzig 1911, S. 312.

2) H. Delbrück, „Geschichte der Kriegskunst", Berlin 1920, Teil 4, S. 284; vgl. auch F. C. v. Moser, „Von dem göttlichen Recht der Könige . . .", abgedruckt im „Neuen patriotischen Archiv", 1792, S. 536ff. Diese Schrift bringt hierfür ein typisches Beispiel in der Polemik gegen die theologische Schrift Ewalds „Über Volksaufklärung", 1790, die von F. C. v. Moser aufs schärfste kritisiert wird, wenn dieser auch selbst das 13. Kapitel des Römerbriefs als den wahren „Contract social" preist.

3) Karl Lamprecht, „Deutsche Geschichte", Bd. 9, S. 303.

War die Ausbildung festgefügter Staatseinheiten der Sinn der skizzierten Entwicklung, so konnte diese nur durch die Eliminierung der widerstreitenden traditionellen Machtfaktoren erreicht werden. Wohl gab es Anknüpfungsmöglichkeiten für eine friedliche Lösung, wie etwa bei der Errichtung stehender Heere und bei der Durchführung von Konskriptionen, die man durch die Pflicht zur Landesdefension zu begründen suchte, und wie sie wohl die Dunkelheit und Unübersichtlichkeit der traditionellen Rechtsverhältnisse mit sich brachten und der Bedeutungswandel von Rechtsnormen immer wieder ermöglicht, doch war der Kampf um die Vormacht zwischen Landständen und Landesherr unausweichlich. Wenn Friedrich Wilhelm I. die jungen Adligen des Landes durch Landreiter zum Militärdienst pressen und den Eltern gleichzeitig mitteilen ließ, daß er gut für die Knaben sorge[1]), so ist dies ein eindrucksvolles Zeichen errungener fürstlicher Omnipotenz, die sich in ihrer Freiheit ganz für die Ausgestaltung des Staatswesens einsetzt und den Staat rein im fürstlichen Ethos gründet. Freilich, dieser Kampf wurde von den Landesherrn nicht überall mit demselben Glück geführt wie in Preußen, wo zuzeiten schließlich der landsässige Adel teilweise lieber auf den ihm eigenen Rang verzichtet hätte, um sich den ihm zwangsweise aufgedrängten Verpfichtungen zu entziehen[2]). Das Unabhängigkeitsstreben der Landesherrn war in anderen deutschen Landen auch nicht im entsprechenden Maß getragen von der Begnadung einer politischen Mission; es gelangte nicht zu der Eigenheit und Einmaligkeit, die zur Ausbildung eines bestimmten politischen Ethos führt, wie es der typisch preußische Pflichtgedanke darstellt. Die Heranbildung des Heerwesens, die in Preußen von dem französischen Vorbild abwich[3]) und eine einzigartige festgefügte Form schuf, vielleicht die einzig klar erkennbare Form, die das neue Deutschland auszeichnet[4]), bedeutete im 18. Jahrhundert in den deutschen Kleinstaaten nicht viel mehr als ein fürstliches Spielzeug[5]) oder ein Spekulationsobjekt auf Subsidiengelder. Dem preußischen Ethos entspricht hier das französische Heroenideal[6]), das beim deutschen Durchschnittsfürsten alle Minderwertigkeit der reinen Nachahmung in sich trägt und das Pathos und die Macht-

1) H. Delbrück, „Geschichte der Kriegskunst", Berlin 1920, Teil 4, S. 298.

2) Ibid. Teil 4, S. 298.

3) Ibid. Teil 4, S. 301 f.

4) Vgl. Paul Ernst, „Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus", München 1918; insbesondere den Aufsatz „Der Prinz von Homburg", S. 297.

5) Karl Lamprecht, „Deutsche Geschichte", Bd. 9, S. 18.

6) Ibid. Bd. 9, S. 15.

fülle Ludwig XIV. nur karikiert[1]). F. C. von Moser hat sich in seinen Schriften aufs leidenschaftlichste gegen diese fürstlichen Gepflogenheiten gewandt, die auch allgemein von der öffentlichen Meinung versteckt und offen kritisiert wurden. So sind die Flugschriften insbesondere des ausgehenden 18. Jahrhunderts voll von Angriffen, Verbesserungsvorschlägen und alleruntertänigsten Ermahnungen und Wünschen, in denen sich das landläufige Ideal vom Fürsten spiegelt, das meist rührselig genug erscheint. In den seltensten Fällen ist in diesen Schriften der vorrevolutionären Zeit, die ja auch keine Staatslehre von Bedeutung entwickelte[2]), ein tragfähiger politischer Impuls spürbar. Ein Bürgertum, das nach Befriedung drängt, dem Landesherrn gegenüber den Adel auszustechen sucht — dies insbesondere während der Revolutionszeit[3]) — sich dem heroischen Ideal entgegensetzt, das Militärwesen verdammt und den Fürsten zu einem liberalen Landesvater erziehen möchte, ihm alles zubilligt und zugleich alles von ihm erwartet, ist erster Träger der öffentlichen Meinung. In weitem Abstand von den großen Geistern der Zeit sucht eine breite Mittelmäßigkeit ohne Art und politische Schlagkraft auf Schleichwegen zur Geltung zu kommen. Wenn etwa Prof. Danz[4]) seinen Herrn, den Herzog Karl Eugen von Württemberg, als Vater des Vaterlandes preist und über den Despotismus anderer Länder räsoniert, so ist er nur einer unter vielen, deren Attacken unter dem Schutz der deutschen Kleinstaaterei für den Angreifer völlig gefahrlos waren. Der Meinungskampf in den Jahren der französischen Revolution wird allerdings, wo es angängig, mit schärferen Waffen geführt, doch überwiegen auch hier die gemäßigten Stimmen, die dem Fürsten den treuen deutschen Biedermann und dessen Wünsche nahezubringen suchen[5]). Die Sehnsucht nach Ruhe, Ordnung und Frieden, nach langsamer

---

1) Vgl. Leopold v. Ranke, „Die großen Mächte", Leipzig, Reclam's Universal-Bibliothek Nr. 5975, S. 22.

2) Karl Lamprecht, „Deutsche Geschichte", Bd. 9, S. 9.

3) Vgl. die Flugschriften „Schutzgeister der Jakobiner", 1795, S. 37—40 u. a. O. und „Gedanken und Reflexionen eines deutschen Veteranen", 1795, S. 33: „Durch nichts könnten sich die Fürsten und Regenten die Liebe und das Vertrauen der Untertanen leichter erwerben, als wenn sie den Adel in Schranken hielten . . .", u. a. O.

4) „Deutschland, wie es war, wie es ist", Vorlesung von Prof. Danz, Stuttgart 1792, abgedruckt bei F. C. v. Moser, „Neues patriotisches Archiv", Bd. 2, 1794, S. 133 ff.

5) Vgl. „Schutzgeister der Jakobiner", 1795, S. 19: „Die Guillotine und der Klingklang von Freyheit und Gleichheit haben nun den ehrlichen, arbeitsamen, genügsamen Deutschen wieder etwas werther gemacht", u. a. O.

Evolutionierung der bestehenden Zustände ist durchaus bestimmend für die öffentliche Meinung, die in ihrer Verurteilung der ständischen Privilegien typisch bürgerlichen Charakter trägt. Nicht die Stellung des Fürsten wird angetastet, das bürgerliche Ressentiment richtet sich vielmehr insbesondere gegen den Adel[1]) und führt mittels der äußerst wirksamen Waffe der Toleranz und freien Meinungsäußerung den gewaltigen Nivellierungsprozeß fort, den Naturrecht und fürstlicher Absolutismus angebahnt hatten. Der Lobgesang Schlözers[2]) auf die Presse als ein göttliches Geschenk zeigt die Bedeutung, die man diesem Machtmittel zuerkannte.

Angestrebt wurde im allgemeinen eine gemäßigte Monarchie, die für Ordnung sorgt, tolerant ist, die private Wirtschaft schützt und gewähren läßt, geringe Steuern erhebt, keine Konskriptionen ausschreibt, keine Auswanderungsverbote erläßt und möglichst keine Kriege führt. Man erinnerte sich, daß in manchen deutschen Staaten dieser Zustand nahezu verwirklicht war, und wünschte die noch vorhandenen Mängel durch Fürstenerziehung und durch die Kritik der öffentlichen Meinung zu beheben. Einer gewaltsamen Umwälzung war man durchaus abhold, ja es erhoben sich nicht selten Stimmen, die die vorhandenen Zustände vollkommen bejahten und priesen. Freizügigkeit des Einzelnen in der Ausgestaltung seines Lebens und in der Befriedigung seiner Bedürfnisse war im allgemeinen oberstes Interesse der gebildeten Schicht, dem sich alle politischen Absichten unterordneten. Das „ubi bene ibi patria", wie es auch Haller bejaht, kennzeichnet diesen rein auf die Persönlichkeitsbildung gerichteten Willen. Meinungsäußerungen, wie die folgenden, sind häufig genug, um ihnen Bedeutung beizumessen. „Die große Zerstückelung Deutschlands ist neben den Privilegien des freien Abzugs die Seele wahrer Freiheit und der solideste Damm gegen Despotismus"[3]). „Mein frei gewähltes Vaterland ist seit vielen Jahren ein deutsches Fürstentum von mittlerer Größe, das ich nach hinlänglicher Prüfung wählte und dem freien England, welches durch allzu lästige Formen zwar die Rechte seiner Bürger schützt, aber auch erschwert, und dem damals brillanten Frankreich, wo eine verdorbene Menge unter dem Namen eines einzigen herrschte, sowie allen anderen Staaten und Republiken vorzog. . . . Solche

---

1) Vgl. insbesondere die Flugschrift „Gedanken und Reflexionen eines deutschen Veteranen", 1795.

2) A. L. Schlözer, „Allgemeine Staats- Rechts- u. Staats-Verwaltungslehre", Göttingen 1793.

3) „Schutzgeister der Jakobiner", 1795, S. 56.

Fürstentümer sind zu klein, als daß der Ehrgeiz der Regenten an kriegerischen Plänen teilnehmen könnte. . . . Die Abgaben sind seit langer Zeit unverändert und können von dem Landesherrn nicht willkürlich erhoben werden" usw.[1]). Freilich, neben diesen noch völlig auf Atomisierung gerichteten Tendenzen wurden in dieser typischen Übergangszeit Stimmen laut, die eine patriotische Haltung[2]) vorbereiteten, deren politische Ausformung einer späteren Epoche vorbehalten blieb, doch sind die ersteren — als die im Grund unpolitischsten Äußerungen der Zeit — wegen ihrer merkwürdigen Verwandtschaft mit den Hallerschen Gedankengängen an dieser Stelle wichtig.

Wollen wir Hallers Betrachtungsweise der deutschen Machtverhältnisse seiner Zeit und sein praktisches Verhältnis zu ihnen richtig verstehen, zu jenen Machtverhältnissen, die seinem Zugeständnis nach in religiöser wie politischer Beziehung sich durch revolutionäre Umwälzungen unter Verkehrung der allein wahren Grundsätze herausgebildet haben, wollen wir ferner die Konsequenzen begreifen, die er für seine Lehre aus dem geschichtlichen Prozeß zieht, dann müssen wir uns seiner These von der Rechtfertigung der Usurpation durch den unangefochtenen Erfolg erinnern. So rationalistisch und abstrakt Hallers Lehre auch in ihren Grundzügen ist, so wenig historischer Sinn in ihr waltet, so kann ihr Verfasser sich dem Überzeugenden, daß der Realität der Macht ja immer eigen ist, doch nicht verschließen. Er muß „das Recht des Stärkeren" — wohl verschleiert und abgeschwächt — in seine Rechtstheorie einbeziehen, in die Sphäre des Rechts, wenn auch nur notdürftig, einordnen, um Theorie und Geschichte zu versöhnen und für die politische Praxis festen Boden zu gewinnen, da es ihm, als rationalistischem Gegner der revolutionären Doktrinen, versagt blieb, für die revolutionäre Tat und ihren Rechtsbruch theoretisch ein Urrecht in Anspruch zu nehmen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß ein solcher Überbrückungsversuch das

---

1) „Rede in einer Gesellschaft von Constitutionsfreunden gehalten", S. 6 (mit G. unterzeichnet, wahrscheinlich 1793 in Mainz oder Frankfurt erschienen). Diese letzten Sätze sind identisch mit den Forderungen, die Haller an eine gesunde patrimoniale Regierung stellt. Auch will ihr Verfasser, genau so wie Haller es gut heißt, keinen Teil an der Regierung haben, falls ihm seine Freizügigkeit und der „bürgerliche Genuß des Lebens" garantiert sind, und er hält es für das beste, wenn seine Mitbürger mit ihm diese Anschauung teilen (ibid. S. 5).

2) Vgl. insbesondere die Schriften F. C. v. Mosers und das bereits 1761 erschienene Werk von Th. Abbt, „Vom Tode für das Vaterland", Vermischte Werke, Bd. 2, Frankfurt 1783.

System nicht beweiskräftig zu schließen vermag; das theoretische Gefüge, das seinen Halt nur in sich selbst haben soll (es will ja das Dasein in seiner totalen Struktur darstellen), verliert die Sicherheit seines Baus. Es gleicht einer hochgebauten Burg, deren Mauerwerk durch eine gewaltige Bresche zerklüftet ist und die darum der Verteidiger durch Ausfälle sichern muß.

Haller geht selbst zum Angriff vor und sucht den Gegner dort zu schlagen, wo er ihm am schwächsten erscheint. Mit aller Kraft wirft er sich auf dessen Theorie. Er verbindet diesen Angriff mit der Hoffnung, auch gleichzeitig die gegnerische Praxis zu treffen und sucht hier durch starkes politisches Pathos, durch die Magie des Worts zu wirken. Seine Hoffnung aber erweist sich als trügerisch. Sehen wir davon ab, daß Haller die leitenden politischen Impulse seiner Zeit, den Bewußtseinswandel und die praktischen Fortschritte seiner Gegener unterschätzt und mißverstanden, dabei aber die Macht des Widerstandes bei weitem überschätzt hatte, — für die Praxis unbegnadet waren auch weit höhere Geister als er — so bleibt die hier wichtigere Tatsache, daß er, benommen von Haß und Ressentiment, die Wesensart, das qualitative Verschiedensein der reaktionären Elemente der europäischen Staatenwelt nicht klar erkannte oder sich dieser Erkenntnis verschloß.

Die Auflösung aller staatlichen Verhältnisse in privatrechtliche Verknüpfungen — und dies ist das Staatenbild, das Haller theoretisch aufzeigt — entspricht formal den Herrschaftsverhältnissen, wie wir sie aus dem deutschen Mittelalter her kennen, und steht den absolutistischen Tendenzen, speziell des 18. Jahrhunderts, entgegen, die darauf abzielen, die direkte Beziehung des Staatsoberhauptes mit der Masse des Volkes zu erreichen[1]). Haller verschließt sich wohl in der Theorie diesen Bestrebungen und wendet sich auch, um die Theorie am praktischen Beispiel zu erläutern, aufs schärfste etwa gegen die Reformversuche Josephs II.[2]), der insbesondere unter dem Einfluß des Fürsten Kaunitz, die feudalen und kirchlichen Rechte zu brechen suchte[3]) und dessen Geist er durch die verderblichen Einflüsse der aufklärerischen Philosophen verwirrt sah. Seltsam aber muß es anmuten, wenn er vor der Persönlichkeit

1) Vgl. Georg Jellinek, „Allgemeine Staatslehre", 3. Aufl., Berlin 1919, S. 447.

2) Restauration, Bd. 1, S. 192 ff.

3) Vgl. Leopold v. Ranke, „Die deutschen Mächte und der Fürstenbund"; ferner J. G. v. Herder, „Gespräch nach dem Tod des Kaisers Joseph II." in „Sämtliche Werke", Stuttgart 1829, Zur Philosophie und Geschichte, 13. Teil, S. 54.

Friedrich II. und dem preußischen Staate mit seiner Kritik haltmacht. Sollte er übersehen haben, daß die staatliche Einheit Preußens wesentlich durch eine Politik bestimmt war, die keineswegs vor den verbrieften Rechten der Stände ihre Zielsicherheit verlor und sich prinzipiell von der Österreichs nicht unterschied[1]? Was konnte ihn dazu bewegen, hier Duldung walten zu lassen, dort aber die schärfste Kritik zu üben? Friedrich der Große verbot seinen Edelleuten, in fremde Dienste zu treten, steckte ihre Söhne unter die Kadetten, trat für Bauernbefreiung ein und besteuerte die Klöster mit 30 Proz. ihrer Einnahmen[2], er bezog vom Staat ein Gehalt[3], als dessen erster Diener[4], hielt den Fürsten für verpflichtet, dem Bedrängten Recht zu schaffen und glaubte, daß das Gesetz für den Herrscher wie für den letzten Untertanen gelte[5]. In diesen Regierungsmaximen ähnelt er Joseph II. und unterscheidet sich durchaus von dem Bild, das Haller vom Fürsten entwirft. Freilich sind die Maßnahmen Josephs II. rigoroser als die Friedrichs und von geringer realpolitischer Voraussicht, doch besteht in der ideologischen Begründung kein wesenhafter Unterschied. Wenn daher Haller, der in einer besonderen Weise an die Macht von Ideen glaubt und diesen Glauben gleich dem Abbé Barruel geradezu karikaturistisch zur Schau trägt, seine Verehrung für den großen König betont und dessen Handlungen und Zielsetzungen aufs eifrigste zu rechtfertigen sucht, ja die antirevolutionäre Gesinnung Friedrichs speziell hervorhebt, so wird sich hierfür schwerlich eine andere Begründung finden lassen als die Ehrfurcht vor dem faktischen Erfolg. Joseph hat mit seinen Absichten Schiffbruch erlitten, Friedrich aber vollendete in siegreichen Kriegen das Werk seiner Väter und formte insbesondere einen Staat, der den von Haller als verderblich erkannten revolutionären Prinzipien Widerstand leisten konnte.

Man kann in dieser merkwürdigen Einstellung Hallers wiederum deutlich das Nebeneinander von Theorie und Praxis beobachten, die, äußerlich betrachtet, eng verflochten, ja durch die nämlichen Prinzipien bedingt zu sein scheinen. Wohl greift Haller die theoretische Grundlegung der modernen Staatssysteme an, wendet sich ebenso gegen Hobbes wie etwa gegen Rousseau und bekämpft theoretisch den Absolutismus in seinen verschiedenen Ausprägungen

---

1) Georg Jellinek, „Allgemeine Staatslehre", S. 466.

2) Friedrich der Gorße, „Die politischen Testamente" („Klassiker der Politik", Bd. 5), Berlin 1922, S. 34 u. 35.

3) Ibid. S. 16. 4) Ibid. S. 42. 5) Ibid. S. 119.

gleichwie die französische Revolution, in der Praxis aber sucht er — unter verschwiegener Anerkennung des geschichtlichen Ablaufs — die zeitgegebenen reaktionären Elemente — mögen sie sich nun darstellen wie sie wollen — als Bollwerke gegen die Revolution zu festigen.

Es ist also im Grund nur die Theorie des Absolutismus, gegen die er polemisiert, die Faktizität fürstlicher Machtagglomeration und -entfaltung wird durchaus bejaht. Der Nachweis hierfür findet sich in der Makrobiotik der Patrimonialstaaten und Generalate und vielleicht noch eindeutiger in der Anerkennung, die Haller den politischen Schriften Wielands zuteil werden läßt, der — insbesondere in seiner „Lustreise ins Elysium"[1]) — in ganz extremer Weise „das Recht des Stärkeren" verficht und von privaten Rechten der Stände und ähnlichem nichts zu sagen weiß. Bei Berücksichtigung des angedeuteten Zwiespalts wird man daher Haller nicht ganz ohne Recht vorwerfen können, daß er den Absolutismus, vielleicht ohne es ausdrücklich zu wollen, begünstigt.

Die Betrachtung, die Haller dem friderizianischen Preußen widmet, ist aufschlußreich für seine politischen Anschauungen wie für sein Verhältnis zur deutschen Staatengeschichte, das in einigen Hinweisen auf die Entwicklung des französischen Königreichs sich noch deutlicher erklärt. Zum Staate Friedrich des Großen findet Haller im I. Band seiner „Restauration" ein durchaus positives Verhältnis[2]). Die Kritik, die er da und dort übt, ist überaus milde und erstreckt sich weder auf innerpolitische noch außerpolitische Maßnahmen des Königs. Auch im 3. Band seines Hauptwerks, in dem Haller an verschiedenen Stellen den Zerfall des deutschen Reichs schildert, referiert er nur kurz über den Aufstieg „des Hauses Brandenburg"[3]) und vermeidet dabei jede polemische Äußerung. Hiermit steht ferner in Einklang eine Anmerkung, die sich auf die polnischen Teilungen bezieht, wobei Haller dieses Wort anstößig[4]) findet und wünscht, man möchte sich statt dessen „des Ausdrucks bedienen, daß die Polen, innerer Unruhen müde, sich zuletzt drei erbliche bereits mächtige Könige gewählt oder dieselben anerkannt haben".

Einer wertenden Stellungnahme enthält sich Haller durchaus. Kühl und sachlich zeigt er, wie der preußische Staat durch kluge Politik und günstige Umstände an Macht gewann und schließlich

---

1) C. M. Wieland, „Eine Lustreise ins Elysium", 1787, in „Sämtliche Werke", Bd. 28, Carlsruhe 1816.

2) Restauration, Bd. 1, S. 181 f.

3) Ibid. Bd. 3, S. 463 f. und S. 416 f.

4) Ibid. Bd. 3, S. 391.

den Reichsverband zersprengte. Er spricht über den Aufstieg Preußens und den Zusammenbruch des alten Deutschen Reichs wohl mit dem Unterton eines leisen Bedauerns, aber doch mit der Befriedigung des Gelehrten, der durch das historische Geschehen seine Theorie erwiesen sieht[1]; denn gerade am Beispiel Preußens wird offenbar, daß — wie immer in der Welt — dem Stärksten aus Naturnotwendigkeit die Macht zufällt. „Die tausendjährige Eiche des Deutschen Reichs — schreibt er — ist unter wiederholten Schlägen gefallen und wird, des Wunsches von vielen ungeachtet, nicht wieder aufgerichtet werden können"[2].

Der Bestand eines großen mächtigen Reiches ist nach der Theorie Hallers auch nicht wünschenswert. Es wird leicht zu einer Gefahr für die angrenzenden Staaten und trägt stets Keime in sich, die zu ständigen Wirrnissen und meist zu seiner endgültigen Auflösung führen. Zerfällt nun ein solches Reich, wird es in viele kleinere Staaten aufgeteilt, so sind die Folgen meist nicht ungünstig, „vielmehr blüht neues Leben, neue Mannigfaltigkeit hervor"[3]. Eine größere Anzahl von Herren genießt dann das Glück vollkommener Unabhängigkeit, und „der falsche Friede, bloß auf Gewalt gegründet, wird durch natürliches Recht oder durch billige Verkommnisse ersetzt"[4]. Immer wieder führt die Natur — und das ist das wesentliche Ergebnis — „auf das milde Patrimonialverband" zurück[5].

Mit der Vormachtstellung Preußens hat nach Hallers Ansicht eine Entwicklung ihren Abschluß gefunden, die „mit einer gänzlichen Rechtsverkehrung, einer wahren Revolution" begann und eine „unhaltbare Konfusion"[6] zur Folge hatte. Kaiser Friedrich II. hatte bereits 1220 „die beinahe vollkommene Landeshoheit der Fürsten in ihrem Lande gesetzlich gemacht"[7], bis schließlich im Jahre 1356 der Mißbrauch endgültiges Gesetz und Deutschland ein Wahlreich wurde[8], wobei sich die Kurfürsten ihre Macht mißbräuchlich an-

---

1) Diese kühle sachliche Diktion des Referierens neben einem ungewöhnlichen Pathos — insbesondere bei theoretischen Widerlegungen — ist für Hallers Betrachtungsweise charakteristisch und wohl mithin ein Zeichen jenes zeitgebundenen herabgestimmten politischen Verantwortungsgefühls, das die Epoche des Absolutismus kennzeichnet. Vgl. Karl Lamprecht, „Deutsche Geschichte", Bd. 9, S. 146.

2) Restauration, Bd. 3, S. 418. 3) Ibid. Bd. 3, S. 573.

4) Ibid. Bd. 3, S. 573. 5) Handbuch, S. 156 f. 6) Ibid. S. 150.

7) Restauration, Bd. 3, S. 411.

8) „Es herrschte kein Recht, kein Gesetz, sondern vielmehr die Verletzung alles Rechts und nur ein beständiger Kampf um die höchste Gewalt; welches alles

gemaßt hatten[1]). Die herrschende Idee, die sich herausbildete, entsprach nicht „wie in Polen der Einführung einer Magnaten-Republik, sondern der gänzlichen Unabhängigkeit der Stände, d. h. mit anderen Worten der Auflösung des Reichs"[2]). Obwohl das Haus Österreich 300 Jahre regierte, vermochte es nicht, seine Vormachtstellung erfolgreich durchzusetzen. „Die Kunst der Negotiation, die Kraft der einzelnen Verträge, die der Mächtige so leicht zu seinem Vorteil abschließen kann, schien es nicht zu kennen, und wußte weder seine Feinde nachdrücklich zu besiegen, noch seine zahlreichen Freunde dauerhaft zu gewinnen"[3]). Der Westfälische Friede und zuvor die Religionsspaltung, die „die erste unheilbare Trennung und Schwächung von ganz Deutschland"[4]) hervorrief, brachten schließlich einem Teil der Reichsstände vollkommene Souveränität in ihren Landen. So wuchs insbesondere „Preußen unter Friedrich II. durch Eroberungen und anderweitige Erwerbungen zu einer solchen Macht heran, daß es selbst in seinen Reichslanden keinen reichsoberhauptlichen Einfluß mehr anerkannte, sich zum Haupt der protestantischen Partei, ja gar aller nördlichen Vasallen aufwarf und dadurch eine vollkommene Trennung von ganz Deutschland bewirkte"[5]).

Betrachtet Haller — rein theoretisch — unter dem Aspekt der Naturgesetze, insonderheit des Obersten Prinzips, die geschichtliche Entwicklung Deutschlands, so sieht er in ihr seine Lehre durchaus bestätigt: ein Teil der Reichsstände erkämpfte die Souveränität, und an Stelle des Generalats trat das „milde Patrimonialverband", auf das die Natur letztlich immer zurückführt. Auch die Rechtsverkehrung, mit der die Umwandlung des Reichs in einzelne souveräne Herrschaften ihren Anfang nahm, findet in dem Augenblick, als das Reich zerfällt und der Rechtsbruch sich unwidersprochen verjährt, ihren naturnotwendigen Ausgleich. Da für Haller letztlich nur die Rechtsverhältnisse das gesellschaftliche Dasein in all seinen Strukturen bestimmen, tritt, mit der Auflösung der Form des Generalats, an Stelle des alten Zustands in der Form des souveränen Einzelstaates etwas grundlegend Neues. Haller ist weit davon entfernt, sich für die Wiederherstellung des Deutschen

---

nicht hätte geschehen können, wenn jene Wahlen etwas anders als Usurpationen, einzelne Anerkennungen und gezwungene Unterwerfungen gewesen wären." (Restauration, Bd. 3, S. 460.)

1) Restauration, Bd. 3, S. 412.
2) Ibid. Bd. 3, S. 414.
3) Ibid. Bd. 3, S. 415.
4) Ibid. Bd. 3, S. 416.
5) Ibid. Bd. 3, S. 417, s. a. S. 463.

Reichs in seiner ursprünglichen Verfassung propagandistisch einzusetzen. „Die tausendjährige Eiche des Deutschen Reichs" — so schreibt er — „. . . wird nicht wieder aufgerichtet werden können, da ein solcher Baum nur aus einer einzigen, mächtigen Wurzel, nicht aber aus einer künstlichen Zusammenfügung mehrerer, selbst stark gewordener Zweige hervorgehen kann"[1]. Ja, es dünkt ihn nicht gut, „eine solch unhaltbare Konfusion", wie sie der Zustand des späten Deutschen Reichs darstellt, für rechtmäßig auszugeben und das Reich „als das Muster einer guten Verfassung" zu preisen; man sollte vielmehr, so ruft er den deutschen Publizisten zu, statt dessen „den Geist auf die wahren Verhältnisse zurückführen"[2]. So wird also von Haller der souveräne deutsche Einzelstaat durchaus bejaht.

Wie bereits angedeutet, haben nach Ansicht Hallers die meisten deutschen Kaiser in ihrer politischen Praxis versagt, während die französischen Könige mit weiser Voraussicht zu handeln und ihr Reich auszubauen verstanden. Ja er sieht in der erfolgreichen Politik dieser Herrscher die Richtigkeit seiner Lehre besonders anschaulich erwiesen. Frankreich ist — so schreibt er — „durch die Befolgung der hier angegebenen Regeln groß geworden und mächtig geblieben, obgleich es unter den letzten Carolingern einer gänzlichen Auflösung nahe war; durch die Vernachlässigung derselben aber ist Deutschland zu Grunde gegangen"[3].

Die Reduktion oder Konsolidation der Lehen anerkennt Haller als besonders weise Maßnahme, durch die die französischen Herrscher über alle Großen des Reichs emporwuchsen. „Stark durch eigene Macht, nicht genötigt, sich durch unpolitische Begünstigungen vorübergehend Anhänger zu verschaffen, verschenkten die Könige keine Domänen oder Regalien mehr, sondern zogen im Gegenteil nach und nach eine Menge von Grafschaften und Herzogtümern zu der Krone zurück"[4]. Auch das Recht, die Stände einzuberufen, wurde von den französischen Königen, ausgenommen Ludwig XVI., sehr geschickt gehandhabt. Sie versammelten die Reichsstände nur ganz selten, und insbesondere die letzten Könige Frankreichs „herrschten über den hohen Adel so unbeschränkt, als ob nie ein Lehenssystem bestanden hätte, keine mächtigen Vasallen vorhanden gewesen wären"[5]. Noch Ludwig XV. fühlte „die Gefahren, welche dem Reich aus einer solchen Versammlung drohen, und wollte des-

---

1) Restauration, Bd. 3, S. 418.

2) Handbuch, S. 150.

3) Ibid. S. 150.

4) Restauration, Bd. 3, S. 399 f.

5) Ibid. Bd. 3, S. 400.

wegen nie zu derselben einwilligen, daher auch so lange er lebte keine Revolution in Frankreich hat bewerkstelligt werden können"[1]. Erst im Jahre 1788 wurde von Ludwig XVI. der große Fehler begangen, eine Ständeversammlung unter ungünstigen Umständen einzuberufen.

Am Beispiel der französischen Monarchie erkennt man vielleicht noch deutlicher als aus den Ausführungen über den Staat Friedrichs des Großen, auf was es Haller in seinen Anweisungen über die erfolgreiche politische Praxis ankommt. Durch klare Erkenntnis und genaue Befolgung der wichtigsten Regeln der Staatskunst waren die französischen Herrscher im Stande, das ursprüngliche Generalat langsam in die Form des Patrimonialstaats überzuführen und den Widerstand ihrer Vasallen zu brechen. Sie vermochten, was den deutschen Kaisern nicht gelang, ein festgefügtes Staatswesen zu bilden, in dem die Souveränität des Herrschers gewahrt blieb, und gaben damit ein geschichtliches Beispiel für das richtige politische Verhalten von Herrschern, die ihre Sache aufs beste verwalten. So kann — im Sinne Hallers — die französische Monarchie bis zu ihrem Niedergang durchaus als Vorbild eines wohleingerichteten Staates gelten und damit auch dem deutschen Einzelstaat zur Orientierung dienen.

Freilich, das in Frankreich extrem ausgebildetes System des fürstlichen Absolutismus stimmt keineswegs mit dem Bild überein, das Haller in der Theorie vom Patrimonialstaat bzw. vom Generalat entwirft. Wohl berücksichtigt er die menschlichen Leidenschaften, insbesondere das Streben nach Macht, in seiner Lehre und gibt Mittel an, sich ihrer vernünftig zu bedienen oder zu erwehren, aber indem er die Theorie in die Praxis überführt und ihre Allgemeingültigkeit durch die Staatengeschichte zu erweisen sucht, und indem er vor allem das geschichtliche Beispiel zum Vorbild allgemeingültiger und damit auch aktueller Politik erhebt, zersprengt er den Rahmen des Möglichen und relativiert seine theoretischen Ergebnisse und die von ihm gesetzten Postulate je nach dem Aspekt, den er jeweils in seine Betrachtungsweise einführt[2].

Zieht man nun die verschiedenen Aspekte Hallers, unter denen die reine Theorie, die politische Praxis und die Geschichts-

---

1) Restauration, Bd. 3, S. 520.

2) Unter dieser Voraussetzung scheint uns die Kritik Stahls durchaus richtig zu sein, der im praktischen Effekt der Lehre Hallers eine Begünstigung des Absolutismus zu erkennen glaubt. (Vgl. Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Bd. 1, S. 560.)

betrachtung stehen, in Betracht und sucht aus dieser Gesamtheit ein Bild vom Staate Hallers zu gewinnen, so kann man nur zu einer Bestimmung in negativer Formulierung gelangen. Es ist der „nicht-revolutionäre Staat“, den er fordert und für den er kämpft. Jede Positivierung und Verengung dieses Begriffs läßt sich stets von einem höheren Aspekt der Gesamtkonstruktion der Lehre aus relativieren. So kann man etwa durch die reine Theorie und die an sie gebundenen Postulate sehr wohl erweisen, daß Haller dem absolutistischen Regime ablehnend gegenüberstehe und daß damit bereits eine der Modifikationen des „nicht-revolutionären Staates“ ausgeschaltet und dieser Begriff also zu weit sei. Bezieht man aber die historischen Betrachtungen Hallers in diese Untersuchung ein, und berücksichtigt die Störungen, die sich ergeben, wenn das Bild konkreter geschichtlicher Situationen mit einem abstrakten rationalistischen Sytem in wesenhafte Beziehung gebracht werden soll, so erhält auch der fürstliche Absolutismus in Hallers Lehre seine relative Berechtigung.

Haller ist trotz des privatrechtlichen Charakters der reinen Theorie weit davon entfernt das Mittelalter erneut heraufführen zu wollen. Sein innerer Widerstand, an erworbenen Rechten zu rütteln, und die Allgemeingültigkeit und Zeitlosigkeit, die er seiner Lehre zuschreibt, stehen einer solchen Absicht durchaus entgegen. Denn er will bei aller Gelehrsamkeit und theoretischen Besessenheit doch in erster Linie der aktuellen Politik nützen. So sucht er zu retten, was zu retten ist, schafft Argumente zum Kampf gegen die revolutionäre Theorie, verdächtigt die revolutionäre Praxis in einer oft grotesk anmutenden Weise und will die zeitgenössische Reaktion über die Mittel, die ihrer Sicherung und Festigung dienen können, aufklären. Wenn daher Stahl die Lehre Hallers als Karikatur des Mittelalters bezeichnet, so kann sich dieser Vorwurf nur auf dessen reine Theorie beziehen, die allerdings einem Denker wie Stahl dürftig erscheinen und fern liegen mußte, entbehrt sie doch völlig die Impulse der Romantik und des deutschen Idealismus, die das konservative Denken wesenhaft bestimmten. Die politische Praxis aber, die oft weniger einer metaphysischen Grundlegung als eines starken Pathos und schlagkräftiger einfacher Argumente bedarf, konnte aus Hallers Werken wohl Nutzen ziehen.

II.

Systematische Deduktion der Staatsformen und ihr Verhältnis zur politischen Praxis.

Auf Naturgesetzen, auf Rechtsnormen, die an Naturgesetze gebunden sind und nur privates Recht begründen, auf Pflichtgesetzen und Liebesgeboten fußt die Staatslehre Hallers. Die Naturgesetze bilden hierbei das Fundament, das private Recht formt, bestimmt und trägt die äußere Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Pflichten und Liebesgebote sichern den inneren Halt gesellschaftlicher Strukturen, verleihen ihnen Dauer und beschränken den Mißbrauch natürlicher Gewalt. In diesen Prinzipien allein sieht Haller Wesen und Zweckmäßigkeit des Staates begründet; sie erscheinen ihm in formaler und essentieller Hinsicht als Totalität der staatsbildenden Kräfte, die — einmal begrifflich erfaßt — in einer begrenzten Anzahl von Staatsformen nachzuweisen sind. Dem Schöpfer der Lehre freilich scheint mit den aus seinen Prinzipien abgeleiteten Staatsformen die staatliche Formenwelt, insofern sie als geordnet betrachtet werden darf, erfüllt zu sein. Er glaubt die Grundformen gefunden zu haben, auf die letztlich jede Verrirung des konstruierenden, von der Natur abgewandten Geistes zurückführt, und er verschließt sich damit konsequenterweise all den Faktoren, die nicht in den angeführten, durch göttliche Eingebung und durch Natur und Geschichte bestätigten Prinzipien wurzeln können. Auf diese Weise erhielt Hallers System die von seinen Verehrern häufig gerühmte klare Architektonik und habhafte Gedrungenheit, in deren Schutz es sich wacker streiten läßt. Ja, die ideologische Struktur ist so klar, daß jeder, der einmal Hallers Grundprinzipien sich zu eigen gemacht hat und konsequent zu folgern versteht, notwendig zu denselben Ergebnissen wie Haller kommt, dieselbe Anzahl von Staatsformen entwickeln und an den nämlichen Grenzen haltmachen muß, die der Schöpfer der Lehre selbst scharf und unbeirrt gezogen hat. — Eine kritische Betrachtung der so gewonnenen Staatsformen, die das Fundament unberührt läßt und sich darauf beschränkt, die Theorie auf ihre innere logische Konsequenz hin zu prüfen, würde also notwendig zu einer referierenden Stellungnahme abgedrängt. Ihr bliebe nichts übrig, als die Antwort auf folgende Fragen zu suchen:

1. Entspricht Hallers allgemeine Anschauung vom Staate den besonderen Formen staatlicher Verhältnisse, wie er sie vorzufinden vermeint, bzw. fordert?

2. Ist in deren Einteilung die aus der allgemeinen Staatsauffassung notwendige Umgrenzung und Erfüllung einer möglichen staatlichen Formenwelt gegeben und erreicht, die den natürlichen von Haller vorgezeichneten Gesetzen voll und ganz entspricht und keine Erweiterung in irgendeiner Hinsicht zuläßt, oder sind noch andere Staatsformen denkbar, die sich gleich den abgehandelten aus den statuierten natürlichen Gegebenheiten ableiten ließen, ohne daß sie der Einbeziehung neuer Prinzipien bedürften?

3. Ergibt sich zwischen den der allgemeinen Staatsauffassung wie den natürlichen Gesetzen inhärenten Staatsformen selbst ein Widerspruch, der, in höheren Prinzipien wurzelnd, nur aus ihnen verständlich ist?

Die Beantwortung dieser Fragen, die ihren Ausgangspunkt in der Lehre selbst haben, ist allerdings ein Erfordernis, soll echte Kritik, die, frei von Polemik, eine Würdigung immer in sich schließt, geübt werden; doch wäre es nunmehr unfruchtbar, nur im Gedankenkreis Hallers zu verbleiben, wie dies im vorletzten Kapitel notwendig erschien, wo es galt, die Grundsätze aus sich selbst zur Entwicklung zu bringen und die Angriffe der Kritik von eben dieser Position aus zu beurteilen. Das Schwergewicht bei der Betrachtung der Hallerschen Staatsformen liegt hier weniger im Vergleich der Grundprinzipien und Folgerungen seiner reinen Theorie mit denen der Gegner, als vielmehr in der Gegenüberstellung politischer Intentionen und Einsichten. Denn nur sie machen die Substanz und die Kraft aus, die zur politischen Verwirklichung drängen. Nur dort, wo in Prinzipien die Praxis keimt und wo die Zwecke ihren sichtbaren oder verdeckten Grund finden, kann eine Betrachtung gegensätzlicher Positionen sinnvoll sein. Die Ableitung der Staatsformen und die Kapitel, die Haller diesen widmet, enthalten — selbst abgesehen von der Makrobiotik — so viel an praktisch-politischen Erwägungen, daß eine solche Betrachtungsweise schon durch Hallers Lehre, in der Theorie und Praxis eng miteinander verknüpft sind, durchaus gerechtfertigt erscheint.

So sollen die folgenden Ausführungen im Grunde nur fortführen, was durch das voranstehende Kapitel angebahnt und gewonnen wurde. Dort war das Verhältnis der Lehre zur geschichtlichen Wirklichkeit darzustellen, nunmehr soll gezeigt werden, welche wesenhaften politischen Einsichten und Bestrebungen seiner Zeit Haller negiert oder nicht erkannt hat, wie die seiner Ansicht nach umfassend dargestellte staatliche Formenwelt durch Mangel an prinzipiellen Grundlagen notwendig verengt ist und wie doch wiederum durch diese theoretische Verengung echtes politisches

Pathos zu uns spricht. — In diesem Zusammenhang auf die doktrinäre Polemik Hallers näher einzugehen, scheint uns abwegig, da deren Berücksichtigung eher Verwirrung als Klärung mit sich brächte und uns immer wieder auf die theoretischen Auseinandersetzungen zurückverwiese, die uns in den ersten Kapiteln hinreichend geleistet erscheinen.

Wenden wir uns vorläufig einer kurzen zusammenfassenden Darstellung der von Haller behandelnden Staatsformen zu, um damit eine Grundlage für die folgenden Erörterungen zu geben.

„Es kann" — so schreibt Haller — „nur unabhängige Individuen oder unabhängige Korporationen geben, folglich sind alle Staaten entweder Fürstentümer (Einzelherrschaften) oder Republiken (Vielherrschaften), Monarchien und Polyarchien". Die letzteren sind ihrem inneren Wesen nach demokratisch, insofern jeder Mitgenosse als solcher gleiche Rechte hat und hinwiederum aristokratisch, insofern doch immer nur die Ersten und Vordersten[1]) die Sache der Kommunität in ihrem Namen regieren oder sofern jede Republik außer den Bürgern noch Diener, Beamte und Untergebene hat, die nicht zu der freien Gesellschaft gehören[2]). Beide Formen der Herrschaft sind an sich rechtmäßig, da eigene Rechte und Besitzungen ihnen zugrunde liegen.

Die Monarchien wiederum werden von Haller eingeteilt in: 1) Patrimonialstaaten oder Erb- und Grundherren (principes, domini, patres familias), 2) militärische Staaten oder Generalate (imperatores, duces, Feldherrn) und 3) geistliche Staaten oder Theokratien (pontifices). In dieser Einteilung kommen folgende entsprechende Verhältnisse zum Ausdruck: 1) das eines begüterten Haus- und Grundherrn zu seinen Kindern, Dienern und Hörigen, 2) eines Anführers zu seinen Begleitern und Getreuen und 3) eines Lehrers und geistigen Oberhaupts zu seinen Jüngern und Gläubigen[3]). Diese verschiedenen Herrschaftsformen können sich auch mischen oder auseinander entwickeln. Was die Republiken anbetrifft, so sind sie nichts anderes als unabhängige Gesellschaften oder Genossenschaften[4]), die auf verschiedene Weise entstehen können.

Die Monarchien.

1. Die Patrimonialstaaten. Die ursprüngliche Unabhängigkeit findet sich insonderheit bei den freien Landeigentümern[5])

---

1) Vgl. hier auch Restauration, Bd. 1, S. 482. 2) Handbuch, S. 46.
3) Ibid. S. 52. 4) Ibid. S. 203. 5) Oberste Begründung . . ., S. 54.

oder Patrimonialfürsten, deren Souveränität auf die natürlichste Weise gesichert erscheint, da das Grundeigentum vorzüglich zum Freisein von Bedürfnissen wie zur Bedürfnisbefriedigung befähigt. Ein solcher Landeigentümer herrscht rechtmäßig über seine Familie, über Beamte, Diener und Knechte, über Pächter, Grundsassen, Lehnsleute u. a. m.[1]) Ihm steht es zu, sein engeres und weiteres Hauswesen nach seinem Willen einzurichten und seine auswärtigen Angelegenheiten selbst zu regeln, denn er handelt aus privaten Rechten. Hofleute, Beamte, Militärs kann er nach eigenem Entschluß anstellen, befördern und verabschieden, wobei es durchaus in seinem Belieben steht, Landesfremde mit Ämtern zu betrauen. Das Führen von Kriegen und Abschließen von Verträgen ist ebenfalls seine Privatsache[2]), nur soll die Kriegsführung auf seine eigenen Kosten und ohne Konskriptionen geschehen, die in jedem Fall fremde Rechte beleidigen. „Im Innern seines Gebiets ist der Fürst oberster Gesetzgeber und Handhaber seiner Gesetze, d. h. er ist befugt, über seine Sache und in Hinsicht auf dieselbe auch den Seinigen Befehle zu geben, ihre Vollziehung zu bewirken und selbige wieder aufzuheben. Sein Wille ist das Gesetz für alle seine Untergebenen, weil sie alle in verschiedener Rücksicht ihm dienstbar oder von ihm abhängig sind"[3]). Die oberste Gerichtsbarkeit des Fürsten ist in erster Linie eine natürliche Folge der Macht, welche schützen kann, und entspringt eher einem Bedürfnis der Untertanen, als daß sie sich aus der Unabhängigkeit des Fürsten herleiten ließe. Sie ist viel eher als eine Wohltat anzusprechen, die der Fürst seinen Untertanen zukommen läßt. Er selbst ist naturgemäß keinem Gericht unterworfen, da er an sich unabhängig ist und keines Schutzes bedarf[4]).

Hinsichtlich der dinglichen Rechte handelt der Fürst nach dem nämlichen Prinzip. Die sogenannten Staatsfinanzen sind im Grunde nur seine eigenen. Er kann seine Einkünfte und Ausgaben nach seinem Willen vermehren oder vermindern und ist auch hierin seinen Untertanen, denen er das Ihre lassen soll, keine Rechenschaft schuldig. Domänen[5]) sind keine Nationalgüter, sondern Eigentum des Fürsten, und Regalien seine privaten Industrialunternehmungen, deren Produktion er zum Monopol erheben kann, oder dem Verkehr dienende Anlagen von allgemeinem Nutzen, deren Benützungs-

---

1) Oberste Begründung . . ., S. 54. 2) Ibid. S. 54. 3) Handbuch, S. 61.

4) Beträgt sich der Fürst als erklärter Feind des Volkes, so bleibt dem Untertanen nur das Recht der Notwehr oder Flucht übrig (Handbuch, S. 65).

5) Vgl. C. v. Rotteck, „Lehrbuch des Vernunftrechts", 1835, Bd. 4, S. 245.

gebühr einem Gegenwert entspricht[1]). Ähnlich verhält es sich mit Taxen und Sporteln, die nur als Entschädigungen anzusprechen sind. Ein Recht willkürlicher direkter Steuererhebung steht dem Patrimonialfürsten jedoch keinesfalls zu, denn „aus seiner persönlichen Unabhängigkeit oder seinem Länderbesitz fließt kein Recht auf das erworbene Eigentum seiner Untertanen“[2]). Bedarf er einer Beihilfe, so muß er um sie bei den Landständen nachsuchen, die nur ihm verpflichtet sind und nur sich selbst repräsentieren. Bedürfen diese wiederum der Hilfe, so müssen sie an ihre Untertanen mit der Bitte um Hilfeleistung herantreten[3]). Indirekte Steuern und Landeslotterien hingegen hält Haller für zulässig, wenn es auch dem Fürsten besser anstehe, aus dem Ertrag seiner Domänen und Regalien zu leben[4]).

Die Forderung, niemand in seinen Rechten zu beleidigen, ist die einzige Gesetzesschranke des Fürsten. Hält er dieses Gebot, so steht es ihm frei, zu tun und zu lassen, was ihm beliebt. Da seine Macht nicht delegiert ist, kann er nach Gutdünken mit seinem Besitz schalten und walten; will er einen Teil veräußern, so begibt er sich eigener, aber nicht fremder Rechte[5]). Niemand hat einen Grund eine derartige Übereignung als Unrecht zu tadeln, da aus einem solchen Besitzwechsel den Untertanen normalerweise keine Nachteile erwachsen, denn mit den übereigneten Rechten übernimmt der Erwerber ja auch die Verpflichtungen des vorigen Besitzers[6]). Auf dem Recht der Übereignung beruht ferner das Recht der Vererbung, das nach dem Willen des Erblassers in Testamenten oder auch nach Hausgesetzen seine bestimmte Regelung findet.

Ist es dem Fürsten erlaubt, sich privater Rechte zu entäußern, so ist es ihm auch gestattet, neue Rechte auf rechtmäßige Weise zu erwerben, mag es sich nun um Vergrößerung des Grundeigentums handeln, oder um Rechte, die sich aus allerlei Verträgen (Friedensschlüsse, Heiraten, Erbschaften) ergeben können.

Da nun die Patrimonialstaaten gleich anderen staatlichen Gebilden von Natur aus nicht ewig bestehen, sondern teils durch eigenes Verschulden, teils durch Übergriffe mächtiger Nachbarn und schicksalhafte Ereignisse aller Art zugrunde gehen[7]), ist es vonnöten, den Untergang eines Staates wenigstens zu verzögern,

---

1) Handbuch, S. 68. 2) Ibid. S. 72. 3) Ibid. S. 73.

4) Restauration, Bd. 2, S. 339 f.

5) S. dagegen Escher, „Über die Philosophie des Staatsrechts“, Zürich 1821, S. 67 f.

6) Handbuch, S. 83. 7) Ibid. S. 95 f.

wenn er auch letztlich nicht abwendbar ist. In seiner Makrobiotik der Patrimonialstaaten gibt Haller nun verschiedene Klugkeitsregeln, durch deren Anwendung unter günstigen Umständen die Existenz und der Halt einer Patrimonialherrschaft auf längere Dauer gesichert werden können. Sie beruhen einerseits auf der Kenntnis und Beachtung der natürlichen und göttlichen Gesetze, sowie der privaten Rechte und Verträge, andererseits auf dem Verstehen ökonomischer und politischer Notwendigkeiten und Vorteile, die unter Beobachtung der rechtlichen Bedingungen die fürstliche Macht, wenn nicht vermehren, so doch befestigen sollen. Einführung einer bestimmt festgelegten Sukzessionsordnung sowie ein geordneter Haushalt sind die Vorbedingungen, um die Unabhängligkeit zu bewahren. Der Fürst soll daher keine Domänen, die Basis seiner Herrschaft, veräußern und keine allzugroßen Schulden kontrahieren[1]), seine Beamten sorgfältig auswählen und nach Verdienst behandeln, stets auf sein Ansehen bedacht sein und sich nicht mit niedrigen Naturen gemein machen. Niemals soll er sich der ihm eigenen Würde sowie seiner Rechte ohne Notwendigkeit begeben, also sich auch nie einem von ihm selbst bestellten Gerichtshof unterwerfen. Vielmehr ziemt es sich, daß er sich die höchste richterliche Entscheidung wie auch die Austeilung von Gnaden und Privilegien vorbehält und seine Überlegenheit in Lebensart, zeremoniellen Handlungen und Symbolen äußerlich erkennbar macht. Kriegerische Tugenden, Entschlossenheit, ein freier Sinn und lebhaftes Ehrgefühl stehen dem Fürsten besonders an. Diese Eigenschaften soll er in inneren und äußeren Kriegen geltend machen und die inneren Feinde, die ihrer Natur nach seine Verbündeten sind, mit Großmut behandeln, um ihnen die Unterwerfung zu erleichtern.

Ist der Fürst durch äußere Umstände gezwungen, Bündnisse mit mächtigeren Herrschern einzugehen, so erfordert es die Klugheit, beim Abschluß solcher Verträge, die häufig einer Unterwerfung gleichzusetzen sind, alle nur erdenklichen Vorteile zu wahren, um nicht die landesherrliche Unabhängigkeit am Ende gänzlich zu verlieren. Lassen sich solche Verträge von vorneherein nicht vermeiden, und ist die Übermacht des Kontrahenten so groß geworden, daß es unmöglich ist, sich ihr zu entziehen, so bleibt dem Schwächeren nichts anderes übrig, als in Kollissionsfällen nachzugeben und nichts unversucht zu lassen, um die Gunst des Mächtigen zu gewinnen[2]) und sich wenigstens eine relative Freiheit zu sichern.

---

1) Handbuch, S. 106. 2) Ibid. S. 123.

2. Die militärischen Staaten. Die militärischen Staaten sind in ihrer reinen Form, d. h. „als das Verhältnis eines Anführers zu seinen Begleitern und Getreuen ohne alle Rücksicht auf etwa vorher besessenes freies Grundeigentum“[1]), meist von geringer Dauer und nur als Phase einer bestimmten staatlichen Entwicklung zu betrachten, da kein herrschaftliches Verhältnis auf längere Zeit ohne Grundeigentum bestehen kann[2]). Gleich dem Patrimonialherrn ist auch hier der Anführer der ursprüngliche Kern des Verbandes; er wird nicht zur Führerschaft berufen, sondern wählt sich aus eigener Machtvollkommenheit seine Krieger und Begleiter aus.

In der Natur eines solchen Verbandes braucht an sich nichts Rechtswidriges zu liegen[3]), denn auch hier sind die Dienstverträge freiwillig und unterscheiden sich von den grundherrlichen Verträgen nur durch die Gleichartigkeit des geforderten Dienstes. Dieses militärische Verhältnis eines Generalats bleibt häufig auch dann noch bestehen, wenn es sich durch Okkupation von Grundeigentum bereits modifiziert hat, und die Eroberung als vollendet gelten kann. Es drückt sich aus in der Stellung des Siegers zu den Unterworfenen, die zu Tributen und Dienstleistungen verpflichtet sind, sowie in der Einteilung des in Besitz genommenen Landes, mit dem der Heerführer seine vornehmsten und tapfersten Getreuen belehnt oder beschenkt. Diese wiederum bilden den hohen Adel des neugegründeten staatlichen Verbandes und sind meist mit besonderen Privilegien ausgestattet. Der Heerführer selbst tritt in die Kategorie der Landesherrn ein und übernimmt deren Rechte und Pflichten[4]).

Bei ausnehmend wichtigen Angelegenheiten mag der Herrscher die Großen seines Reichs oder seine Vasallen als sogenannte Reichsstände zusammenberufen[5]), um sich ihres Rates zu bedienen und ihrer Anhänglichkeit zu versichern oder sie um Hilfe anzugehen, jedoch ist er keineswegs dazu verpflichtet, auch normalerweise nicht genötigt. Denn den Reichsständen, deren Privilegien nur Wohltaten des Herrschers sind, steht es nicht zu, an der eigentlichen

---

1) Handbuch, S. 127. 2) Ibid. S. 124.

3) Merkwürdig erscheint in diesem Zusammenhang die Anmerkung Hallers zu I. Buch Samuelis VIII, 18 (und wenn ihr dann schreien werdet zu der Zeit über euren König, den ihr gewollt habt, so wird euch der Herr zu derselben Zeit nicht erhören): „Es wird dann zu spät sein; die Strafe gebührt euch für eure Revolutions- und Neuerungssucht.“ (Politische Religion, S. 68.)

4) Handbuch, S. 129.

5) Oberste Begründung, S. 60; vgl. auch Politische Religion, S. 53.

Gesetzgebung teilzunehmen. Vermag aber der Herrscher die ihm ursprünglich eigene Macht nicht im alten Maß zu erhalten, so können die ausgeteilten Privilegien, die oft einen beträchtlichen Machtzuwachs seiner Vasallen bedeuten, seine eigene Unabhängigkeit gefährden. Dann tritt an Stelle des Verhältnisses von Herrschaft und Gefolgschaft der Kampf mächtiger Vasallen mit dem König, ein Kampf, der meist mit dem Untergang der einen Partei endigt und aus dem, vorzüglich bei erloschenen oder verdrängten Dynastien, bisweilen sogenannte Königswahlen entstehen, „die aber nur uneigentlich diesen Namen tragen und mit den Wahlen in einer Republik gar nichts gemein haben“[1]), denn die Majorität kann in diesem Fall weder die Minorität verbinden, noch den Prätendenten von seinen Ansprüchen verdrängen. Selbst die Wahlreiche hatten ursprünglich eine andere Form und sind nur durch Usurpation usw. zu Zwitterstaaten geworden, die weder Fürstentümer noch Republiken sind und durch ihren inneren Widerspruch unvermeidlich der gänzlichen Auflösung entgegengehen[2]).

Um nun den Untergang des Staates zu vermeiden, haben die seßhaft gewordenen Feldherrn außer den Klugheitsregeln, die für die Patrimonialfürsten gelten, noch einige andere Umstände zu bedenken. Sie müssen in erster Linie darauf achten, den Machtzuwachs der Vasallen zu beschränken und Konföderationen unter ihnen zu verhindern. Privilegien aller Art sollen sie keineswegs vermehren, noch die Erblichkeit der Reichsämter und Lehen allgemein einführen oder deren Anhäufung auf einen Kopf begünstigen. Ferner ist es für den Herrscher ratsam, stets strenge Disziplin zu halten, die eigenen Rechte in jedem Fall auszuüben, also etwa vakante Lehen zurückzunehmen und nach Gutdünken zu vergeben oder mit den Krondomänen zu vereinigen, die Reichsstandschaft aus eigenem Willen zu erteilen und die Reichsstände nach seinem Entschluß — und zwar nur zu einem ihm günstigen Zeitpunkt — einzuberufen.

Ist der König auch Herr über seine Vasallen, so tut er doch gut daran, sie als natürliche Freunde der Krone zu behandeln und nicht zu unterdrücken, denn ihre Rechte beruhen auf der gleichen Grundlage wie seine eigenen und sind nur dem Grade nach von diesen verschieden. Will der Fürst daher nicht das Fundament seiner eigenen Rechte zerstören, muß er den hohen Adel als die ihm zunächst stehende Schicht in der Gliederung des staatlichen Ver-

---

1) Handbuch, S. 133 f. 2) Ibid. S. 135.

bandes respektieren. Durch die Unterdrückung der Vasallen könnte der Herrscher schwerlich die übrigen Untertanen, die wiederum von jenen abhängig sind und in deren nächsten Dienst und Schutz stehen, für sich gewinnen[1]).

Die Gefahren, die den militärischen Staaten insbesondere von innen her drohen, sind beträchtlich. „Oft stürzen sie durch ihre eigene Größe zusammen, die Liebe der Völker vermögen sie selten zu gewinnen, und weil die Oberherrschaft über so viele mächtige Vasallen und Beamte in der Länge schwer zu behaupten ist, so werden sie am Ende gewöhnlich in sehr viele kleine aufgelöst, so daß die Natur auch auf diesem Wege zuletzt wieder auf das milde Patrimonialverband zurückführt“[2]).

3. Die geistlichen Staaten. Die dritte monarchische Herrschaftsstruktur ergibt sich aus dem Verhältnis eines Lehrers zu seinen Jüngern und Gläubigen. Dabei kommt es auf den Wahrheitscharakter einer Lehre zunächst nicht an, denn eine solche Herrschaft kann ebenso durch für wahr gehaltenen Irrtum begründet werden, wenn auch die Dauer sich allein durch die Nützlichkeit der Lehre und das ständige Bedürfnis der Gläubigen sichern läßt.

Wie bereits gezeigt, glaubt Haller, die absolute Wahrheit in allen großen Religionen vorzufinden und in der katholischen Kirche in besonderer Reinheit verwirklicht zu sehen. Dadurch ist es ihm möglich — bedenkt man die religiöse Bedeutung seiner Prinzipien —, auch die geistlichen Staaten unter dem nämlichen Leitgedanken wie die weltlichen zu betrachten. Er könnte nur in Schwierigkeiten geraten, wenn eine geistliche Gemeinschaft wohl jene geforderten Prinzipien erfüllt, aber, einem Gegenbilde[3]) gleich, sich an Stelle der Wahrheit am Schein orientiert. Doch er vermeidet auf seine Weise diese Gefahr, ohne damit besonderer Wahrheitsbeweise zu bedürfen. Als Widerpart der Kirche erscheint ihm etwa der Illuminatenorden, der gleich ihr hierarchisch gegliedert, jene Lehren der Aufklärung vertritt, die Haller mit so viel Eifer bekämpft. Wohl unterliegt die Gemeinschaftsbildung dieser feindlichen Kongregation dem Naturgesetz und mag so mit den Prinzipien der Theorie Hallers übereinstimmen, aber sie widerspricht ihrer eigenen Struktur, indem sie sich die Verbreitung politischer Irrtümer, wie die vom gesellschaftlichen Vertrag usw., zum Ziel

---

1) Handbuch, S. 149. 2) Ibid. S. 156 f.

3) Restauration, Bd. 4, S. 74: „Der böse Geist ist überall ein Affe des Guten.“

setzt[1]) und die göttliche Ordnung der Kirche zu untergraben sucht. Dieser innere Widerspruch ist ein Merkmal des Widergöttlichen und gilt Haller als hinreichend, um die Illuminaten[2]) wie auch den Freimaurerorden[3]) den wahren Religionen und Kirchen als satanische Ausgeburten und Dämonokratien[4]) entgegenzustellen. Der Vorwurf des inneren Widerspruchs trifft nach Haller aber ebenso die protestantischen Kirchen und Sekten, denn auch sie tragen — abgesehen von ihrem häretischen Ursprung — in sich den Keim der revolutionären Prinzipien durch die Uneinheitlichkeit von Ziel und Organisation[5]). Hieraus wird deutlich, was die Grundvoraussetzung einer wahren Kirche ist: nämlich sinngemäße Übereinstimmung von Lehre und einer gesellschaftlichen Organisation, die auf den natürlichen und göttlichen Gesetzen, wie sie Haller aufzeigt, beruhen muß.

Eine geistliche Herrschaft ist an sich das freiste und zwangloseste Verband und hat „die edelste oder seltenste aller Überlegenheiten und das edelste aller Bedürfnisse zu Grunde"[6]). Der Zweck einer solchen Herrschaft liegt nicht etwa in der äußeren Glückseligkeit, sondern allein in der Verbreitung und Verfestigung der Lehre. Wie die weltliche Macht, so geht auch die geistliche Macht von einem Einzigen aus, einem Lehrer, der hinsichtlich seiner Lehre unabhängig ist und Schüler um sich sammelt, die seiner Führung bedürfen[7]). Er, der die Gemeinde stiftet, kann mit der Zeit über eine große Anzahl Jünger und Gläubige herrschen, die er selbst nicht zu kennen braucht, die aber alle mit ihm durch den gemeinsamen Glauben in einer unsichtbaren Kirche verbunden sind. Wird die Kirche sichtbar, d. h. beginnt sie sich öffentlich zu organisieren, so ist zu ihrer Erhaltung eine besondere Verfassung nötig, die ihren wesentlichsten Ausdruck in Zeremonien, Glaubensbekenntnissen, Disziplinen, öffentlichen Zusammenkünften, besonderen Festen, charitativen und bildenden Einrichtungen usw. findet[8]).

Sind nun aber die geistlichen Herrschaften in ihren irdischen Bedürfnissen von weltlichen Fürsten abhängig, so können sie nicht

---

1) Restauration, Bd. 1, S. 144 f. u. a. O.

2) Adam Müller nennt im Sendschreiben an Herrn Carl Ludwig v. Haller (Deutsche Staatsanzeigen, Bd. 2, S. 156) die Digression über die Illuminaten ein „hors d'oeuvre".

3) S. Hallers spätere Schriften: „Die Freimaurerei und ihr Einfluß" und „Bund der Getreuen", S. 4 ff.

4) Handbuch, S. 167; Restauration, Bd. 4, S. 73 ff.

5) Restauration, Bd. 4, S. 147.

6) Handbuch, S. 161.

7) Vgl. auch „Politische Religion", S. 58.

8) Handbuch, S. 163.

als Staaten gelten, es sei denn, es gelingt ihnen, sich von weltlicher Abhängigkeit zu lösen. Zur Unabhängigkeit der Lehre muß auch die Freiheit in weltlichen Dingen hinzukommen, sonst vermögen sie nicht auf die Dauer zu bestehen, da der Mangel an irdischen Gütern auch ungünstig auf den Eifer für die Lehre wirken muß. Es ist daher für die geistlichen Herren gleich den militärischen ein lebenswichtiges Erfordernis, Ländereien zu erwerben, wodurch sie „in die Klasse der Grundherren übergehen und mit der geistlichen Macht zugleich eine weltliche vereinigen"[1]). Gelingt diese Vereinigung, d. h. ist der geistliche Herr ein vollkommener Landesherr mit dem Zeichen äußerer Unabhängigkeit geworden, was teils durch Schenkungen, teils durch anderen rechtmäßigen Erwerb, ja selbst mit dem Schwert geschehen kann, so ist der Priesterstaat oder die Theokratie vollendet, und den geistlichen Herren kommen außer den Rechten und Pflichten, die aus der geistlichen Macht fließen, auch diejenigen zu, die dem Patrimonialfürsten eigen sind.

Als Fundament des Staates gilt dann die Kirchenverfassung, und sie wird auch im Normalfall das Staatsrecht wesentlich beeinflussen. Indem sich so in die Gesetze Moralisches mischt und die Befehle mehr durch Überzeugung vollzogen, die Pflichten aber gewissenhafter erfüllt werden, wirken selbst im Verfall des geistlichen Verbandes ursprüngliche Liebe und Religiosität wohltätig nach, wie es überhaupt in der Natur der geistlichen Staaten liegt, die Untergebenen milde und freundlich zu behandeln.

Anderen Staatsformen gegenüber sind die Akquisitionsmittel der geistlichen Staaten allerdings beschränkt, aber meistens wesentlich rechtmäßiger als die der weltlichen Fürsten[2]). Schon aus Mangel an militärischen Machtmitteln und aus Gründen der Lehre dürfte offenbares Unrecht selten vorkommen. Auch kann ein geistlicher Herr über die ihm von der Kirche anvertrauten Domänen nicht im selben Maß willkürlich verfügen wie ein Patrimonialfürst. Der wesentlichste äußere Unterschied zwischen geistlichen und weltlichen Monarchien aber liegt in der Erbfolge. Würde nämlich die

---

1) Handbuch, S. 165.

2) Hallers besondere Neigung für die Theokratie anderen rechtmäßigen Herrschaftsformen gegenüber findet vielleicht ihren beredtesten Ausdruck in der Exklamation auf S. 67 der Schrift „Politische Religion": „Gibt es viele weltliche Fürsten, die mit solch reinem Gewissen sprechen und es auf eine freimütige Antwort ankommen lassen dürften? Könnten sie alles ersetzen, was sie Anderen genommen haben? O! wahrlich man hatte den geistlichen Staaten nicht viel vorzuwerfen! Aber man sah nur den Splitter in fremdem Aug und wollte den Balken im eigenen nicht sehen."

geistliche Herrschaft den leiblichen Nachkommen vererbt, so müßte sie nach und nach grundherrlich werden, da ja geistige Überlegenheit nur selten auf die Nachkommenschaft übergeht. Dieser Gefahr beugte die katholische Kirche durch den priesterlichen Cölibat vor, wie noch näher erörtert werden wird.

Die Rechtsverhältnisse zwischen geistlichen und weltlichen Herrschern sind auch hier auf privatrechtlicher Grundlage geordnet. Tritt ein weltlicher Fürst einer Glaubensgenossenschaft bei, so hat er sich aus eigenem Willen in kirchlicher Hinsicht jener Gesellschaft, jedoch unbeschadet seiner weltlichen Souveränität, unterworfen, und damit Pflichten übernommen, von denen er sich nur durch den Austritt aus der Kirche[1]), entbinden kann. Steht er aber persönlich einer Kultgemeinschaft fern, die in seinem staatlichen Verbande wirkt, dann ist diese geistliche Macht der weltlichen untergeordnet, wenn auch nicht in geistigen Dingen unterworfen. Ferner tritt häufig der Fall ein, daß die Kirche, der der Landesherr angehört, in weltlichen Dingen ihm gegenüber Verpflichtungen eingeht, und daß geistliche und weltliche Dinge wechselseitigen Einfluß aufeinander gewinnen, wodurch zuweilen mancherlei Kollisionen entstehen können.

Aus der Vereinigung von weltlicher und geistlicher Herrschaft, die für die Existenz der Theokratie notwendig ist, ergeben sich nun auf die Dauer größere Schwierigkeiten als bei der einfachen Form des Patrimonialstaats. Denn die weltliche Macht der Theokratien vermag in den wenigsten Fällen gegen Übergriffe mächtiger Nachbarn genügende Sicherheit zu bieten, und die geistige Herrschaft ist bereits durch ein Nachlassen der glaubensmäßigen Bindungen, sowie durch religiöse Spaltungen und Neuschöpfungen aufs höchste gefährdet. Gute Wirtschaft und Reinerhaltung der Lehre sind für die Dauer einer solchen Herrschaft daher erste Voraussetzung. Auch ziemt es sich, allzu große Reichtumsansammlung zu vermeiden, da sie zum Wohlleben verführt und nur die Raubgier fremder Mächte anreizt. Die Reinerhaltung der Lehre fordert stets sorgfältige Ausbildung der Lehrer und eine wohleingerichtete, beständig auf den Geist der Lehre zurückwirkende Kirchenverfassung, die in ihren einzelnen sinnvollen Einrichtungen und Gebräuchen aufrecht erhalten werden muß. Sollen sich fähige Köpfe dem geistlichen Stande widmen[2]), so ist es geraten, ihnen die Ausübung ihres Lehramts durch eine sichere ökonomische Grundlage zu er-

---

1) Handbuch, S. 171. 2) Ibid. S. 182.

leichtern. Um ferner der geistlichen Macht ein möglichst großes Gewicht zu verleihen, muß die Lehre über die Grenzen des weltlichen Herrschaftsgebiets hinausgetragen werden, denn der geistliche Herrscher darf nichts unversucht lassen, die Mächtigen der Erde für die Lehre günstig zu stimmen, ja womöglich zu bekehren.

Die Abhandlung über die geistlichen Staaten nimmt in Hallers Werk einen verhältnismäßig bedeutenden Raum ein. Sie bezieht sich aber in erster Linie auf die katholische Kirche und soll allen Sektenbildungen und reformatorischen Bestrebungen gegenüber, durch die die Einheit der Christenheit gesprengt wurde, die geradlinige Tradition dieser Kirche und ihre weltliche Macht begründen sowie ihre Rechte erweisen. Auf diese speziellen Darlegungen einzugehen erscheint besonders aus Gründen, die im folgenden Kapitel erörtert werden sollen, notwendig. Man muß hierbei — wie stets bei Haller — die enge Verbindung von glaubens- und willensmäßigen Elementen voraussetzen, sowie jene ihn kennzeichnende Art, zu Gunsten aufgestellter Prinzipien den Daseinsgehalt durch Abstraktion zu meistern. Von der einzigen Idee (seule idée)[1]) des obersten Prinzips ausgehend, gelangte Haller zu seiner Anschauung von den gesellschaftlichen Verhältnissen und vom Staate. Stets fand er die nämlichen Prinzipien in den verschiedensten Modifikationen und Formen des gesellschaftlichen Seins wirksam und so dachte er sich auch „une puissance ou autorité spirituelle préexistante le fondateur d'une doctrine religeuse, s'agrégant les disciples, les réunissant en société pour maintenir et propager cette doctrine, leur donnant des lois et des institutions, acquérant peu à peu des propriétés territoriales pour satisfaire aux divers besoins de cette société religieuse, pouvant même parvenir à une indépendance extérieure ou temporelle etc., consultant ensuite l'histoire et l'expérience, je vis que tout cela s'était ainsi réalisé dans l'Eglise catholique; et cette seule observation m'en fit reconnaitre la nécessité, la vérité, la légitimité. . . .[2]).

Diese Richtlinien für die Stiftung eines geistlichen Verbands gelten allen religiösen Gemeinschaftsbildungen und so auch der christlichen Kirche. Sie werden nicht aus den jeweiligen Grundsätzen einer Religion, sondern wie Haller schreibt, aus der Vernunft gewonnen, der Lehrgehalt selbst spielt hierbei keine Rolle. So geht aus dieser Ableitung nirgends hervor, inwiefern sich die Forderung, nicht etwa die Möglichkeit, Territorialbesitz zu erwerben,

---

1) Lettre à sa famille, p. 8. 2) Ibid. p. 9.

mit der Lehre Jesu verträgt. Studer hat diese voraussetzungslose Behauptung daher mit Recht kritisiert[1]). Auch die Stiftung einer sichtbaren Kirche durch Jesus gilt für Haller durchaus als erwiesen[2]), welche Annahme er durch etwa 40 Bibelstellen bekräftigt, obschon er an anderer Stelle die Schriftbelege als Beweismittel ablehnt[3]). Immer wieder sucht Haller, auch in anderen Zusammenhängen, die weltliche Organisation der Kirche als ein Gebot ihres Stifters zu deuten. ,,Der nämliche Stifter der christlichen Religion — so schreibt er[4]) — der zu dem römischen Landpfleger so erhaben sprach: mein Reich ist nicht von dieser Welt, weil seine Absicht nicht war, ein weltlicher König der Juden zu werden, der sagte bei gleichem Anlaß: ich bin in die[5]) Welt gekommen, um für die Wahrheit zu zeugen und gab seinen Jüngern die Verheißung, daß, wenn sie vor allem nach dem Reiche Gottes trachten, d. h. die Herrschaft der religiösen Gebote befördern, so werde ihnen das Übrige, was sie zur Erhaltung des Lebens bedürfen, von selbst zufallen"[6]). Diese grob sinnliche Deutung von Herrenworten, die nur aus einem völligen Mißverstehen des Christentums und aus der Absicht, die Theorie mit der christlichen Lehre um jeden Preis in Einklang zu bringen, verständlich wird, findet sich in Hallers Darstellung der katholischen Kirche häufig, wenn auch nicht immer in einer so erschreckend naiven Weise.

Um nun aber die römisch-katholische als die allein wahre christliche Kirche und den Papst als den alleinigen Statthalter Christi zu rechtfertigen, beruft sich Haller auf Matth. XVI, 18 und behauptet ,,von der Zeit der Apostel bis auf unsere Tage haben alle Christen, oder doch der größte Teil derselben, den Apostel Petrus als Nachfolger oder Statthalter Christi und die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri, mithin als sichtbares Oberhaupt der christlichen Kirche anerkannt"[7]). Ferner war der Papst ,,gleich dem Stifter der Gesellschaft, oder als dessen Nachfolger, vor den Bischöfen vorhanden und verdankte ihnen nicht seine Existenz"[8]),

---

1) Carl Ludwig v. Hallers Brief an seine Familie, mit Anmerkungen und Beilagen von S. Studer, Bern 1821, S. 17.

2) W. T. Krug, ,,Sendschreiben des Herrn v. Haller" (Leipzig 1821) enthält eine reichlich banale Erwiderung; s. a. Studer, C. L. v. Hallers Brief an seine Familie, S. 13, und Restauration, Bd. 4, S. 55.

3) Restauration, Bd. 4, S. 50 und Bd. 5, S. 88 u. a. O.

4) Ibid. Bd. 4, S. 195.

5) Vgl. Ibid. Bd. 4, S. 182.

6) Die Textstelle Lukas IX, 3 ff. wird geflissentlich umgangen; s. a. Restauration, Bd. 4, S. 192.

7) Restauration, Bd. 4, S. 139.

8) Ibid. Bd. 4, S. 323.

daher kann auch kein Bischof sein Amt ausüben, er sei denn vom Papst dazu ernannt[1]).

Daß Haller die Einführung des Cölibats für die Erhaltung einer geistlichen Herrschaft notwendig hält, wurde bereits gesagt. Das Christentum, das ja auch keine neue Religion ist, hat zwar den Cölibat nicht erfunden, aber ihn geheiligt und zur strengen Pflicht gemacht. Wenn Christus ihn, wenigstens nach den Evangelien, auch nicht direkt eingesetzt hat, so gab er — meint Haller — doch das Beispiel dazu „und hat auch die Absicht seiner Einführung verständlich genug angedeutet, indem er bei Anlaß der Ehescheidungen und des Heiratens sprach, daß etliche sich des letzteren um des Reiches Gottes Willen, d. h. zum Dienste der Kirche und ihrer eigenen Heiligung enthalten[2]), wie wohl nicht alle dieses Entschlusses fähig seien"[3]).

Inwiefern kommt nun der katholischen Kirche elne besondere Stellung neben anderen Religionen und Konfessionen zu? Die mosaische Theokratie z. B. besitzt wohl denselben Wahrheitsgehalt wie die allgemeine Kirche, nur ist diese — allerdings nicht im Sinne einer neuen Religion[4]) — berufen, die alte Lehre zu erfüllen. Ihre besonders wichtige Stellung aber erhält die katholische Kirche für Haller dadurch, daß sie die in ihrer Organisation allein rechtmäßige und wahre geistliche Macht in dem von revolutionären Ideen verwirrten Europa ist. Denn alle anderen religiösen Verbände besitzen weder die ganze Wahrheit noch die direkte Tradition, noch sind sie frei von Irrtümern und falschen Prinzipien. In keiner dieser Gemeinschaften, sondern nur in der katholischen Kirche, ist das oberste Kriterium für eine wahre geistliche Herrschaft zu finden: nämlich völlige Übereinstimmung der Lehre mit der den Grundsätzen der Natur und den Grundsätzen des Rechts entsprechenden Organisation.

Die Republiken. Außer den bisher abgehandelten monarchischen Staatsformen sind gewisse republikanische Verbände, wenn sie den grundlegenden Prinzipien Hallers nicht wider-

1) Restauration, Bd. 5, S. 124.

2) Vgl. Matthäus XIX, 12: Εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτω· καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· Dem Satz: καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων unterlegt Haller folgenden Sinn: Mangel eines stabilen Wohnsitzes, Unmöglichkeit, eine Familie zu ernähren. Vgl. hierzu die Bekenntnisse des heiligen Augustin, II. Buch, 1. Kapitel.

3) Restauration, Bd. 5, S. 143.

4) Vgl. hierzu das 2. Kapitel dieser Arbeit.

sprechen, durchaus rechtlicher Natur. „Gleichwie ein einzelner freier Mensch durch eigene relativ größere Macht unabhängig sein kann, so ist dies auch von einer Genossenschaft, einer Koporation, oder einem Bunde möglich, unter denen keiner von dem andern abhängt, die aber ihre Kräfte zu einem gemeinsamen Zwecke vereinigen und deshalb in eine Kommunität zusammentreten"[1]. Doch kommt ihnen nicht die Ursprünglichkeit oder Natürlichkeit der monarchischen Herrschaftsbildung zu, denn die Natur läßt nur Individuen, aber keine Korporationen entstehen[2]. „Kommunitäten können vielmehr erst durch den Willen der Menschen hervorgebracht werden"[3] und erhalten durch freie Verträge rechtliche Gültigkeit. Gleiche Kräfte und ein gemeinsames Bedürfnis sind die notwendigen Voraussetzungen eines solchen Vertrages. Daher waren auch alle Republiken ursprünglich klein, denn es ist der Natur nach nicht möglich, daß eine große Anzahl von Menschen ein gemeinsames Interesse hat und denselben Zweck verfolgen kann[4]. Der einigende Zweck einer Kommunität kann nun verschiedener Art sein: entweder um die Lebenshaltung zu verbessern bzw. den Handel zu fördern, oder um eine höhere Sicherheit des Lebens und Besitzes zu erhalten, oder auch etwa um eines Gelübdes willen. Man könnte deshalb die Republiken „gleich den Einzelherrschaften in grundherrliche, militärische, merkantilische, geistliche usw.[5] einteilen", würden die entsprechenden Zwecke nicht vielfach miteinander vereinigt. Gewöhnlich wird die Unabhängigkeit der Kommunitäten nach und nach erworben, „wobei vielfach Schenkungen und Privilegien[6] von Seiten früherer Herren und allerlei Glücksumständen eine Rolle" spielen[7]. Die Unabhängigkeit selbst, die eine solche Genossenschaft zum Staatswesen erhebt, gilt hier als höhere Potenz[8],

1) Handbuch, S. 203.

2) Handbuch, S. 203; Restauration, Bd. 6, S. 9; vgl. auch C. v. Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts, Bd. 3, S. 27.

3) Handbuch, S. 205; s. auch Restauration, Bd. 6, S. 10.

4) Handbuch, S. 206; vgl. Montesquieu, De l'esprit des lois, L. IV, 7.

5) Restauration, Bd. 4, S. 34; s. auch Handbuch, S. 210.

6) Restauration, Bd. 4, S. 39.

7) Handbuch, S. 212.

8) Das Prädikat der Unabhängigkeit macht allein den Staat aus; das „nemini parere" ist auch für die Republik der character specificus (vgl. Handbuch, S. 44). Ein besonderer Zweck, der eine Republik von anderen Republiken prinzipiell unterscheidet, spielt für ihren Begriff als Staat keine primäre Rolle, wenn Haller auch hier die Unabhängigkeit nur als höhere Potenz in Hinsicht auf den genossenschaftlichen Zweck bezeichnet. Ein Accessorium staatlicher Existenz — wie es scheinen könnte — ist die Souveränität einer Republik jedoch keinesfalls, „alldieweil die Staaten als solche keinen Zweck haben, teils die Definition auf jeden Fall nicht

um die Erfüllung der genossenschaftlichen Zwecke zu erleichtern[1]).

Zum Eintritt in eine Genossenschaft kann niemand gezwungen werden[2]), ebenso aber ist auch sie nicht verpflichtet, jeden Menschen in ihren Kreis aufzunehmen[3]).

Da das Republikenrecht ein Recht unter Gleichen ist, muß die höchste Macht bei der Gesamtheit der Genossen liegen, die als moralische Person, d. h. als kollektiver Herr oder Fürst die Gesetze bildet und handhabt, wobei die Genossenschaft hinsichtlich der gemeinsamen Angelegenheiten ihren Willen durch das Mittel der Majorität der Stimmen ausspricht, doch unterliegen selbstverständlich alle privaten Rechte des einzelnen Bürgers dieser Majorität nicht. Was aber das Vermögen einer Korporation anbetrifft, so gehört es der gesamten Genossenschaft und ist für den Zweck bestimmt, den sich diese vorsetzt[4]). Die Genossenschaft kann daher auch von jedem ihrer Mitglieder so viel an Steuern[5]) und Beiträgen verlangen als notwendig erscheint, da ja alle Mitglieder in gleichem Maße frei sind und die nämlichen Rechte sowie Pflichten besitzen.

Zur Regelung der inneren Ordnung müssen gewisse Statuten vorhanden sein, die man im allgemeinen Konstitutionen oder Verfassungen des gemeinen Wesens nennt[6]). In ihnen sind die wichtigsten Bedingungen und Formen festgelegt, nach denen das natürliche Recht der Genossenschaften gehandhabt werden soll. Notwendig muß durch sie bestimmt sein: „wer von der freien Genossenschaft sei" und wie das Bürgerrecht „erworben und wieder verloren werden kann"[7]), unter welchen Formen die Versammlungen und Beratschlagungen vor sich gehen sollen [Versammlungsort, Vorsitz, Sekretariat[8])], wie Beschlüsse zu fassen sind und wie abgestimmt werden soll[9]). Ist jedoch die Genossenschaft so groß, daß nicht alle Mitglieder für jedes vorkommende Geschäft versammelt werden können, so ist diese verhältnismäßig einfache Konstitution, „die gleichwohl schon ziemlich künstlich ist"[10]), wesentlich in ihren Bestimmungen zu erweitern. Denn die Genossenschaft wird dann durch die Natur der Dinge selbst gezwungen, ihre Gewalt ganz

---

von dem Zweck, sondern nur von dem allen Staaten gemeinsamen Prädikat der Unabhängigkeit hergenommen werden könnte" (Restauration, Bd. 1, S. 453).

1) Restauration, Bd. 6, S. 35. 2) Ibid. Bd. 6, S. 53.

3) Ibid. Bd. 6, S. 60; Handbuch, S. 214.

4) Restauration, Bd. 6, S. 115. 5) Ibid. Bd. 6, S. 122.

6) Ibid. Bd. 6, S. 138; Handbuch, S. 227. 7) Restauration, Bd. 6, S. 146.

8) Ibid. Bd. 6, S. 148. 9) Ibid. Bd. 6, S. 149. 10) Ibid. Bd. 6, S. 170.

oder zum Teil einem aus ihrer Mitte genommenen Ausschuß, „nicht sowohl zu übertragen als vielmehr zu überlassen“[1]. Für die Errichtung eines solchen Ausschusses aber sind weitere Grundgesetze erforderlich. Zahl und Qualität der Mitglieder müssen festgesetzt werden[2], Bestimmungen für Wählende, über Wahlfähigkeit und Wahlformen sind zu erlassen, die Methoden und Einrichtungen der inneren Organisationen sowie die Funktionen des Ausschusses und die Behandlungsart der Geschäfte bedürfen genauer Fixierung[3].

Die völlig unabhängige Genossenschaft besitzt als solche die Souveränität eines Fürsten und hat dieselben Rechte inne, wie sie einem Landesherrn zukommen. Daraus ergibt sich, daß die Untergebenen und Diener der Republiken ebensowenig ein Recht an der Herrschaft haben als die Untertanen eines Patrimonialfürsten. Ob Monarchien oder Republiken: beide regieren im Grunde nur ihre eigene Sache; die Untertanen können deshalb nicht Nutznießer und Verwalter von Dingen sein, die nicht die ihrigen sind[4]. Doch sind sie als Untertanen nicht einzelnen Bürgern, sondern nur der Kommunität verpflichtet.

Aus dem Unterschied, der in dem Verhältnis des Bürgers und der Untertanen zur Kommunität besteht, ergeben sich für die Regierung manche Schwierigkeiten, da es eines sehr lebendigen Gefühls der Gerechtigkeit bedarf, „sich jeden Augenblick in andere Verhältnisse zu denken, hier als Herr, dort als Mitbürger zu handeln, bald das Fürstenrecht, bald wieder das Republikenrecht zu handhaben, und beide nie miteinander zu verwechseln“[5].

Um den Republiken eine längere Dauer zu sichern, sind entsprechend den Verhältnissen in vieler Hinsicht andere Maßnahmen nötig als zur Erhaltung der Monarchien. Einigkeit und Gleichheit der Genossen, Festigung des gemeinsamen Interesses, ein kluges Inachthalten der Verfassung, treue Verwaltung des gemeinsamen Gutes[6] sowie Liebe zu traditionellen Gebräuchen dürfen hier als notwendigste Forderungen gelten. Patriotische Haltung soll ferner die Handlungen des Bürgers und sein Verhältnis zur Kommunität bestimmen. Freilich steht der Patriotismus, den Haller für die Monarchie ablehnt, auch nur dem Vollbürger an, nicht aber dem Untertanen der Republik; denn er gründet im gemeinsamen Interesse der korporativ Vereinigten, in der durch Vertrag bestimmten Bindung und dient der Beschränkung der Machtinstinkte, die die

1) Restauration, Bd. 6, S. 170.
2) Ibid. Bd. 6, S. 176.
3) Ibid. Bd. 6, S. 182.
4) Handbuch, S. 234.
5) Restauration, Bd. 6, S. 247.
6) Handbuch, S. 272.

Kommunität in ihrem Innern gefährden. Der Patriotismus wurzelt somit bei Haller letzten Endes in der Sphäre rechtlicher Beziehungen, die seiner zu ihrem Schutz bedarf, und stellt sich in erster Linie dar als ein ordnendes und bewahrendes Moment des gemeinsamen Besitzstandes, der Eigentumsverhältnisse und des Privatglücks[1]. „Der Patriotismus ist — so schreibt Haller — im Grunde nichts anderes als die gesellschaftliche Pflichterfüllung"[2], wobei Pflichterfüllung sich exakt auf die Einhaltung rechtlicher Verpflichtungen bezieht, prüft man die unklaren Vorstellungen von moralischen Geboten, Liebespflichten usw. Ein höherer Wert kann dem Patriotismus nach dem Aufbau der Hallerschen Lehre und ihrer Prinzipien ja auch nicht zukommen. — In diesem Zusammenhang ist es wichtig nochmals auf die erste Schrift Hallers hinzuweisen, die vom Patriotismus handelt. Diese Jugendschrift zeichnet sich, neben allem rhetorischen Schwulst, durch merkwürdig strenge, ethisch betonte und in ihrer Formulierung an Kant erinnernde Leitsätze aus, die sich vom ethischen Gehalt der Staatslehre sichtlich abheben. Der junge Autor will nämlich den Patriotismus von dem eng begrenzten Bezirk des rein Moralischen gesondert wissen und sieht in ihm im Grunde nur erweiterte Selbstliebe, entsprungen aus sinnlichen Neigungen[3], wenn er ihn auch als ein für die Erhaltung des republikanischen Staats wichtiges Moment billigt. Besonders beachtenswert für die Festigung einer Republik erscheint Haller ferner die Vermeidung eines ausschließenden gesetzlichen oder privilegierten Patriziats[4], denn dieses bedeutet im Grund nur eine willkürliche Verengung der Kommunität, mindert das Gleichheitsgefühl und entspricht auch an sich nicht dem Begriff der Genossenschaft. Ebenso ist es günstig, wenn der Reichtum unter den Bürgern möglichst gleichmäßig verteilt bleibt, da sonst die Rechtsgleichheit sehr leicht gefährdet wird[5]. Hier wirkt gleiche Erbteilung[6] unter den Kindern außerordentlich vorteilhaft, während Primogeniturvorzüge, Fideikommisse usw. zum Schaden der Gesamtheit ausschlagen können. Endlich sollen die freien Genossenschaften durch ein mildes Regiment sich die Liebe ihrer Untertanen sichern[7] und die Privat- und Korporationsrechte achten.

Mit der Darstellung der freien Kommunitäten findet die allgemeine Staatenkunde Hallers ihren Abschluß.

1) Handbuch, S. 280.
2) Ibid. S. 282.
3) Über den Patriotismus, S. 11.
4) Handbuch, S. 282 f.
5) Vgl. Montesquieu, De l'esprit des lois L. 5.
6) Handbuch, S. 286.
7) Ibid. S. 289.

Es ist nunmehr möglich, auf die zu Beginn des Kapitels gestellten Fragen zurückzukommen, um sodann die praktisch-politische Seite der Lehre Hallers zu behandeln. Zu unserer ersten Fragestellung ist zu sagen, daß Hallers allgemeine Anschauung vom Staate den besonderen staatlichen Verhältnissen, wie er sie beschreibt, bzw. fordert, im großen und ganzen entspricht. Nicht klar ersichtlich ist allerdings, warum die Wahlreiche der Natur der Dinge widersprechen, die Wahlform der geistlichen Staaten, die ja ihrer Struktur nach im Grunde denselben Prinzipien wie die militärischen Staatsgebilde unterliegen, dagegen ohne weiteres zu rechtfertigen ist und nicht den Keim der Zerstörung in sich tragen soll. Ferner erscheint in diesem Zusammenhang der Unterschied zwischen den Wahlreichen[1]), als sich widersprechenden Zwittergebilden, und der katholischen Kirche nicht klar hervorgehoben, die „das Ideal der vollkommenen Gesellschaft verwirklicht, indem sie monarchisch ihrem Ursprung nach ist, dagegen republikanisch in ihrem Geist und Endzweck"[2]). Auch diese Herrschaftsform als „Ideal der vollkommenen Gesellschaft" findet in den Prinzipien der Staatslehre keine direkte Begründung. Endlich ist nicht unbedingt ersichtlich, warum die Konsolidierung geistlicher Staaten sich meist rechtmäßiger vollzogen habe als die Gründung weltlicher Herrschaften, da deren vollkommene Rechtmäßigkeit zuvor von Haller erwiesen wurde. Hier spielen allerdings noch rein politische Momente, wohl aber auch persönliche Neigung eine Rolle, wovon noch zu handeln sein wird.

Auf die zweite Frage wäre zu antworten, daß die aus den bekannten Prinzipien abgeleiteten Staatsformen ohne Veränderung der grundlegenden Thesen kaum eine Erweiterung erfahren konnten. Das System kann in dieser Hinsicht als durchaus geschlossen gelten. Was endlich die letzte Frage anbetrifft, so wurde die in ihr enthaltene Problematik anläßlich der Darstellung der geistlichen Staaten bereits erörtert. Ein ungelöster Widerspruch innerhalb der Herrschaftsformen, der in anderen Prinzipien als den von Haller aufgestellten wurzelt, ist nicht zu finden. Haller konnte ihn dort, wo er akut zu werden drohte — nämlich bei der Gegenüberstellung von Theokratien und „Dämonokratien" — trotz seiner formalen Betrachtungsweise vermeiden, indem er die letzteren als Gegenbilder der ersteren entlarvte und den ihnen eigenen Widerspruch von Ziel und Organisation aufzeigte.

Das von Haller abgeleitete System der Staatsformen ist also im großen und ganzen in sich geschlossen und ausgebaut. Selbst

---

1) Handbuch, S. 134. 2) Restauration, Bd. 5, S. 376.

in den geistlichen Staaten, insbesondere in der römischen Kirche, deren Struktur Haller als eine weise Mischung monarchischer und republikanischer Faktoren bezeichnet, bestimmen die Prinzipien seiner Staatslehre Struktur und Form. Hier handelt es sich um eine geistige Macht, die als Lehre herrscht und autoritativ Unterordnung verlangt. — Der Lehrer sammelt um sich seine Jünger und setzt für die Zukunft die Lehre als Autorität, in deren Verwaltung und Dienst nach seinem Hinscheiden der Würdigste tritt. Die Sukzession einer solchen geistlichen Herrschaft kann jedoch nur durch Wahl erreicht werden, da sie — als geistige Macht — nicht auf Blutsbanden beruhen darf. Stets soll es sich also bei der Wahl des Nachfolgers um die Ermittlung des Würdigsten handeln, den aufzufinden nur dem Adel der Kirche, gewissermaßen den Vollbürgern in der Lehre, möglich ist. Auch hier wählen also nicht die Untertanen und die in der Hierarchie mit ihren Rechten und Pflichten vom Oberhaupt Entfernten, sondern der nächste Kreis, die Wissenden, die Berater und Mitverwalter der Lehre. Wohl gelingt es Haller, auch in diesem Zusammenhang die Vertragstheorie zu bekämpfen und den Aufbau einer geistlichen Herrschaft auf den Einzelnen, auf den Verkünder der Lehre zurückzuführen, aber mit seiner rein privatrechtlichen Einstellung kann er ein solches Reich auch in seiner diesseitigen Gründung und Verwirklichung, das schließlich eben doch den „Untertanen“ als „Bürger“ einbezieht, nicht erfassen. Dies wird deutlich, wenn er die kirchlichen Domänen als „Eigentum des christlichen Volkes“ und nicht als Privateigentum bezeichnet und wenn er die geistliche Herrschaft im „Dienen und Nützen“ verwirklicht sieht[1]).

Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir diese Worte als versteckten Ausdruck der politischen Absichten Hallers verstehen. Denn die weltliche Herrschaft wird durch ihre rein privatrechtliche Fundierung von jeder sozialen Verantwortlichkeit befreit, indem hier der gemeine Nutzen und besondere Zweck verworfen und so die Souveränität der Fürsten gesichert wird. Der durch Säkularisation geistlicher Güter geschwächten und bedrohten Kirche aber sollen durch die Anerkennung von Untertanenrechten öffentlichrechtlicher Natur innerhalb der Kirche Stärkung ihrer Macht und Begründung ihrer Rechte zuteil werden. Ist also hinsichtlich der weltlichen Staaten das Privatrecht das Schutzmittel gegen die Revolution, so ist es in der Kirche der Charakter der Gemeinnützigkeit und der Rechtsanteil des gesamten christlichen Kirchenvolks.

1) Restauration, Bd. 4, S. XIX.

Es ist nunmehr möglich, auf Hallers Lehre, insofern sie Politik sein will, grundsätzlich einzugehen. Wie häufig gezeigt, versucht sie stets auf ihre naturrechtliche Basis zu rekurrieren. Dabei ist die Politik in ihrem Wesen an die erkannten Normen des Rechts gebunden. Da der Begriff Staat aber bei Haller bis auf die Verbegrifflichung eines durch die Souveränität bestimmten privatrechtlichen Verhältnisses entleert und formalisiert ist und damit jeder besonderen Zwecksetzung, als eben der, dieses Rechtsverhältnis darzustellen, ermangelt, so fehlt dem Staate Hallers in seiner abstrakten Bedeutung jede ursprüngliche Intention, die Fülle des menschlichen Daseins zu ordnen. Aller Lebenszwecke, aller sinnhaften Gestaltungsaufgaben ist er enthoben; sein Wirken erschöpft sich rein in retrospektiver Bewahrung seiner selbst, retrospektiv in seiner abstrakten Grundordnung auch dort, wo er im konkreten Fall auf Erweiterung seines Machtbereichs drängt, da die mögliche Preisgabe seiner Form zugunsten eines Sinnes a priori ausgeschaltet ist. Hallers Staat, der antirevolutionäre Staat, für den die Negation bei seiner Überbetonung der Rechtssphäre typisch ist, steht daher seiner Struktur nach in negativer Position zu allen möglichen Inhalten. Freilich kann ein so entleerter Begriff wie Hallers Staatsbegriff unabsehbare Inhalte in seine Grenzen einbeziehen, aber er absorbiert sie nur in der diesem Begriff gemäßen, die Eigentümlichkeit der Inhalte schmälernden Weise. Jeder lebenszweckhafte Inhalt wird in Bezug auf den Staat inaktiviert.

So ist auch alle Politik im Sinne der reinen Theorie von vornherein gefesselt durch Naturgesetzlichkeit und Rechtskonstruktion, und an Stelle der Großartigkeit und Erhabenheit eines politischen Ziels tritt zwangsläufig die politische Finesse, die sich in reiner Bewältigungstechnik erschöpft. „Naturrecht und Politik sind ohne Berührung, sind völlig heterogene Wissenschaften“[1]) schreibt Stahl. Dieser Satz trifft idealiter durchaus auf Hallers Lehre zu, deren Rechtsbasis naturrechtlicher Art ist. Er findet nur seine Einschränkung darin, daß die Suggestion einer starren unbeugsamen Konsequenz, wie sie der Findung naturrechtlicher Resultate eignet, in der Politik sich als Machtfaktor Geltung verschaffen kann, wenn hier auch kaum anders als in der faktischen Verdrehung und Degradierung der Zwecke in Mittel.

Aber dieses Zugeständnis besagt nicht mehr, als daß es sich hier um die induzierende Wirkung einer Idee von einer verwandten,

---

1) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts“, 2. Aufl., Bd. 1, S. 326.

wenn auch geschiedenen Sphäre in die andere handelt. Eine gleichwertige Übertragung jedoch, und sei es auch nur im Sinne eines Orientierungsbildes, würde in der Sphäre der reinen Politik bereits den möglichen Raum aktiven Strebens verengen. Denn rationalistisch gegründetes Ethos und Recht sowie die in der Theorie dargestellten Gesetze belasten in ihrer Sonderung vom Aktuellen und von persönlicher unmittelbarer Verantwortung die Energie echter politischer Führung und wandeln sich, im politischen Kampf krampfhaft behauptet, durch ihre notwendige Entwertung zu Schemen politischer Unmoral. In diesem Sinn ist Hallers Eintreten für Privatrechte der Untertanen den Fürsten gegenüber, wie die konsequente Durchführung der Theorie sie fordert, auf die aktuelle Politik angewandt, objektiv unmoralisch, da die historische Situation die Realisierung dieser Rechte nicht zuläßt, hingegen dem fürstlichen Machtstreben die besten Chancen bietet.

Ein Element, das anderen Denkern zur ordnenden Macht berufen scheint, wird von Haller völlig negiert, ja aufs heftigste bekämpft und als teuflisch gebranntmarkt: es ist der konstruierende Geist, der die Welt nach bestimmten Zwecken zu ordnen sucht und das Ziel, das er zu erreichen strebt, mit mehr oder weniger großer Rücksicht gegen den gegebenen politischen Zustand verfolgt, möge er sich dabei ideologischer Fiktionen bedienen (wie das Rekurrieren auf menschliche Urrechte usw.) oder nicht. Es ist ferner der Geist, der das zunächst Erreichbare mit seinen Zwecksetzungen zu binden vermag, dem Eigenart und Mannigfaltigkeit der zu formenden Gegenwart eher Problem sind als allgemeine Gesetze, der nicht einem Prinzip zuliebe eine zukunftgewisse Entwicklung hemmt, sondern sie wirklichkeitsvertraut ohne Rücksicht auf Ersterbendes souverän zu leiten oder zu deuten versteht.

Für diese Wirkensmöglichkeiten und Betrachtungsweisen des menschlichen Geistes ist allerdings Haller wenigstens in bestimmter Hinsicht kaum ein Verständnis zuzumuten, sah er ja gerade seine Mission darin, an Stelle konstruierter Staatslehren (Vertragstheorien) eine Theorie des natürlich-geselligen Zustands zu setzen.

Aber er verfuhr auch nicht minder rigoros mit politischen Lehren, die keineswegs diesen von ihm so leidenschaftlich bekämpften Grundsätzen huldigen, und aus deren Wirklichkeitssinn und differenzierter Geistigkeit er hätte Gewinn ziehen können. Daß es ihm in solchen Fällen an dem nötigen Verständnis gebrach, zeigt schon der generalisierende Charakter seiner Lehre, die im Bann starrer Gesetze die Differenziertheit des Lebendigen nicht zur Erscheinung

kommen läßt. Das zeigt auch vor allem seine Überschätzung der Rechtssphäre, insbesondere die von ihm postulierte Integrität positiver Rechtsordnungen für die Politik. Die häufig gänzlich unsachlich, tendenziös und mit erstaunlicher Plumpheit geführte Polemik kann diesen Eindruck nur noch verstärken[1]). Denn sie ist durchaus einseitig diktiert von der antirevolutionären Gesinnung, die er vertritt, und richtet sich ebenso gegen Rousseau oder Kant, wie gegen Montesquieu[2]), ohne die wesentlichen Unterschiede ihrer Lehren zu berücksichtigen, geschweige denn mit klarem Blick zu würdigen.

So peripher die Polemik auch für die Beurteilung der Konzeption und Struktur der Lehre Hallers liegt — sie ist ja in erster Linie symptomatisch für die Persönlichkeit und ihre Mission oder historische Funktion — so wird doch gerade aus ihr am besten ersichtlich, welche Elemente von staatsbildendem und formendem Charakter Haller eliminiert oder in ihrer Bedeutung mißversteht. In ihr spiegeln sich gewissermaßen Armut, Verengung und Abstraktheit der Lehre, aber auch konsequente Beschränkung und unbeugsamer Angriffswille.

Unter dieser Sicht gewinnt die Kritik, die Haller an Montesquieus Hauptwerk übt, wohl das größte Interesse. Denn in Montesquieus Esprit des lois ist vorzüglich jene Geistigkeit spürbar, deren Art wir oben zu deuten versuchen: ein Geist also, der sich in ungezwungener, am Objekt interessierter Anschauung auswirkt, eher im Hinweis als im Beweis lebt und der seine Aufgabe nicht wie Haller in der rigorosen Bekämpfung[3]), sondern in der vorbereitenden Lockerung und Durchdringung des Bestehenden findet. Was aber hat Haller Montesquieu vorzuwerfen? Sein Werk — so schreibt er — sei trotz spürbarer Systematik ohne Ordnung, Gründlichkeit und Zusammenhang. Es sei voll leerer Witzeleien und „frecher Ableugnung historischer Tatsachen". Seine hochgepriesenen Erfindungen (système représentatif, die Grundlagen der Verfassungen: vertu, honneur et crainte, die Bedeutung des Klimas) enthielten nur

---

1) Vgl. besonders Restauration, Bd. 1, S. 35—75.

2) Hallers Polemik richtet sich hauptsächlich gegen Hobbes, Sidney, Locke, Pufendorf, Montesquieu, Rousseau, Martini, Sonnenfels, Scheidemantel, Sieyès, Schlözer, Kant.

3) Damit hängt zusammen, daß es Haller — im Gegensatz zu Montesquieu — weit weniger um politische Erziehung (dies im weitesten Sinn) zu tun ist, als vielmehr um die Makrobiotik, d. h. — negativ ausgedrückt — um die Schutzmaßnahmen gegen den Untergang der Staaten.

Armseligkeiten, dabei aber ein böses Gift, indem sie darauf abzielen, alle Monarchien für tugendlos zu erklären.

Haller geht dabei in seiner Kritik so weit, daß er Montesquieu auf Grund von Äußerungen d'Alemberts, Grouvelles und Merciers, die den Esprit des lois für sich in Anspruch nehmen und in ihrem Sinn auslegen, zu verdächtigen sucht. Dies müßte um so seltsamer anmuten, als Haller diesen Wegbereitern der Revolution sonst nur Lüge und Verführungskünste zutraut. Doch glaubt er ein besonderes Recht zu haben, seiner Animosität nachzugeben, da Montesquieu ihm ausnehmend gefährlich erscheint, weil „sein Gift feiner und verschleierter" ist als das der anderen Neuerer.

Wie ganz anders urteilten Stahl und Adam Müller, denen man ja so häufig Haller an die Seite stellt. Sicherlich ist es nicht nur Courtoisie und rhetorische Phrase, wenn Müller trotz scharfer Kritik seiner Bewunderung für Montesquieus Gelehrsamkeit in der Vorrede zu den Elementen der Staatskunst Ausdruck verleiht, so sehr auch diese Einleitung verblüffen mag, die in brillanter Kurve auf das Folgende verweist und eben aus jener Kritik sowie in der so eminent rhetorisch wirksamen Bindung der eigenen Absicht an die Montesquieus den ihr eigenen Schwung erhält. Rühmt doch Müller rückhaltslos die Klarheit, mit der dieser die Regierungsformen „bis in ihre kleinsten Triebfedern entwickelt" und „die entlegensten Erscheinungen parallelisiert", sowie seine Künstlichkeit im Zergliedern, „von welcher der bloße Verstand kein weiteres Beispiel aufgestellt hat"[1]. Auch die Kapitel, die Friedrich Julius Stahl Montesquieu widmet, lassen stets die Achtung spüren, die dem Verfasser des Esprit des lois gebührt. Ohne Zweifel ist Stahls kritische Auseinandersetzung von ungleich größerem Gewicht als die Adam Müllers, obwohl auch er gleich diesem durch die spekulative Natur seines Denkens keine unmittelbare Beziehung zu Montesquieus Werk zu finden vermag. So mißt er der Wirkung des geistigen Prinzips, das das Naturrecht bestimmt, vielleicht eine zu große Bedeutung für die mechanistische Staatskunst zu, als deren Vertreter er Montesquieu bezeichnet, aber er sieht wiederum, daß eine Betrachtungsweise, die „den Erfolg der Gesetze nach der wirklich vorhandenen Natur der Menschen, ihrer Handlungsweisen und Schicksale" zu erforschen sucht, „nicht zur Abstraktion von dem, was da ist, gelangen kann"[2].

---

1) S. Adam Müller, „Die Elemente der Staatskunst", 1. Teil, S. XI.

2) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts", 2. Aufl., Bd. 1, S. 326 f.

Das Verdienst Montesquieus anerkennt Stahl in mehrerlei Hinsicht: in der richtigen Beleuchtung der mechanischen Seite der Staatsverfassung[1]), in der Ausgestaltung eines vollständigen Systems der Staatskunst, das historisch die Zwecke der Staaten umfaßt und die rechtlichen Einrichtungen im Zusammenhang mit dem gesamten Zustand eines Volkes deutet[2]), sowie in der Erkenntnis der Triebfedern der verschiedenen Regierungsformen. Stahl weist ferner darauf hin, daß Montesquieu keine absolute Notwendigkeit der konstitutionellen Verfassung lehrt[3]) und daß der konstitutionellen Theorie neben den anderen Gesichtspunkten der Lehre nicht die allein ausschlaggebende und beherrschende Stellung zukommt[4]).

So sehen Müller wie Stahl trotz ihrer Einwände, die teils Richtigstellungen sind, teils aus dem Anderssein ihrer Positionen herrühren, durchaus positive Elemente in Montesquieus Lehre. Insbesondere gibt Stahl ein Zeugnis von wissenschaftlichem Geist durchdrungener sachlicher Auseinandersetzung, die in jedem Wort eine großzügige, von echtem politischen Glauben beseelte Natur spüren läßt. Nichts von alledem zeichnet Hallers Kritik aus. Sein durch eine Idee und eine Absicht gelenktes Denken scheint in seinem Unterscheidungsvermögen so herabgemindert, daß sich ihm die Welt nur extrem dualistisch darstellt. Und so wird jede Erscheinung grobschlächtig nach ihrem Für und Wider beurteilt, wodurch sich der hierbei aufgebrachte Scharfsinn ins Widersinnige verkehrt. Haller frägt sich nicht lange, in welchem Sinn etwa Montesquieu den Begriff „vertu“ gebraucht. Er deutet ihn einfach um in den allgemeinsten Moralbegriff, obwohl Montesquieu eine nähere Umschreibung gibt[5]), und folgert daraus, daß dieser alle Monarchien für tugendlos [nicht im Sinne des Fehlens von Bürgertugend[6]), sondern eher im Sinne der Unmoral] erklärt und so ihre Umwandlungen in Republiken bezwecke[7]). Für diese Behauptung bietet der Esprit des lois nun keinerlei Rückhalt. Montesquieu, der die ständisch gegliederte Monarchie durchaus bejaht, sie gegen die Despotie abgrenzt und die Bedeutung des Adels und seiner

---

1) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts“, 2. Aufl., Bd. 1, S. 333.

2) Ibid. Bd. 1, S. 341. 3) Ibid. Bd. 1, S. 333. 4) Ibid. Bd. 1, S. 344.

5) Montesquieu, De l'esprit des lois, L. IV, 5.

6) Es sei daran erinnert, mit welcher Schärfe sich gerade Haller gegen den Begriff „Patriotismus“ wendet und wie er ihn bewußt aus seiner Darstellung der monarchischen Staaten verbannt.

7) Restauration, Bd. 1, S. 54.

Vorrechte stets anerkennt, gibt Beispiele genug, die beweisen, daß ihm eine solche Absicht völlig fern liegt. Wendet er sich doch ebenso gegen die Versuche Laws[1]) wie Cromwells[2]) und findet in der Ehre[3]) ein Prinzip, das durchaus würdig ist, ein Staatswesen zu beleben und zu erhalten. Auch auf dieses Prinzip, die Triebfeder der monarchischen Staaten, geht Haller im Unterschied zu Stahl nicht ein, schon wohl deshalb, weil ihm der Diensteifer des Fürstendieners[4]) in der Monarchie angemessener erscheint als adelige Ehre. Denn Dienst und Diensteifer entspringen einem Vertrags- und damit einem Rechtsverhältnis und hängen also letztlich von der Rechtssphäre ab, auf die, neben Natur- und Pflichtgesetzen, Haller alle Erscheinungen des geselligen Daseins zu beziehen sucht. Für die Ehre aber, die nie für alle gilt, sondern ihrem Wesen nach exklusiv ist, die als adeliges Gut der bürgerlichen Mentalität, deren Vertreter schließlich ja auch Haller ist, widersinnig erscheinen muß, unverständlich bleibt oder wenigstens nicht richtunggebend ist, kann kein Raum in einem System sein, dessen Prinzipien allgemeine Gültigkeit besitzen sollen. Gilt dies für die eigentliche Staatsauffassung Hallers, so gilt es auch für die politische Kunst, da beide miteinander eng verbunden sind, bzw. die letztere von der ersteren abhängt, und die Politik keiner Grundsätze und Voraussetzungen bedürfen soll, die nicht bereits in der Staatslehre enthalten sind. Hier werden daher alle volkstümlichen Eigenheiten, die Wirkungen des Klimas[5]), die den Regierungsformen gemäße Mentalität der Beherrschten, kurzum all die Einflüsse, die aus anderen Bezirken

---

1) Montesquieu, De l'esprit des lois, L. II, 4.

2) Ibid. L. III, 3. 3) Ibid. L. IV, 2 u. a. O.

4) Die von Haller für den monarchischen Untertanen geforderte Mentalität ist durchaus die des Beamten, des Fürstendieners. Verwahrt er sich auch in der politischen Theorie gegen den Vorwurf der Beförderung des fürstlichen Absolutismus, so gibt er diesem hier in der psychologischen Deutung der Untertanenverhältnisse, in der Art also, wie er das Streben und Tätigsein der Untertanen vorzüglich gesehen haben will, neuen Raum. Es geht Haller im Grund jedes echte Gefühl für freie adelige Haltung des vom Fürsten Bediensteten ab, eine Haltung, die er eigentlich nur dem Fürsten selbst zubilligt. Erhabenheit des Denkens und Handelns, Freimütigkeit und Ehre des Standes, die das monarchische Staatswesen durchdringen soll und vor welcher keine Berufung gilt, werden von Haller nicht als wesentliches Moment des staatlichen Lebens innerhalb der Monarchie erkannt. (Vgl. dagegen Montesquieu, De l'esprit des lois, L. IV und hierzu wieder das „Politische Testament des Kardinals von Richelieu", Klassiker der Politik, Bd. 14, S. 96 u. 98 u. a. O.)

5) Vgl. Adam Müller, „Die Elemente der Staatskunst", Bd. 2, S. 159 und Bd. 1, S. 193.

als aus denen des Rechts, einer rationalistischen Ethik und einer aufgeklärten deistischen Religiosität stammen, abgelehnt oder als peripher erklärt. Da sie nicht Elemente der Staatslehre sind, und Haller die Macht der Natur in jene wenigen Gesetze gebannt zu haben vermeint, da er ferner nicht organisch, sondern abstrakt denkt, glaubt er mit den Prinzipien seiner Lehre auch den Erfordernissen der Politik hinreichend zu dienen. Montesquieus Interesse dagegen richtet sich nicht auf systematische Einheit und Abstraktion. Sein Blick ist zu sehr von der Mannigfaltigkeit der historischen Erscheinungen und gesellschaftlichen Verhältnisse gefesselt und den ihnen jeweils eigenen Zwecken zugewandt[1]). Mit Recht nennt Stahl ihn deshalb „einen Vorläufer der tieferen geschichtlichen Erkenntnis“[2]).

Es ist nunmehr die Frage zu stellen, ob die konstitutionelle Monarchie, wie sie Montesquieu im XI. Buch seines Hauptwerks entwickelt hat, den Hallerschen Prinzipien durchaus entgegensteht oder nicht. Daß Haller selbst sie ablehnte, wurde bereits gezeigt. Stahl wiederum sieht in der Entwicklung „der mechanischen Seite der Staatsverfassung und namentlich in der richtigen Beleuchtung der englischen Konstitution[3]) ein großes Verdienst“, obgleich er die primäre Geltung der mechanischen Seite als Irrtum bezeichnet[4]).

Schon im Ausgangspunkt unterscheidet sich die Hallersche Staatslehre grundsätzlich von der Theorie Montesquieus. Haller nämlich verneint jede Zwecksetzung des monarchischen Staatswesens, während Montesquieu in der Verwirklichung der bürgerlichen Freiheit[5]) den Endzweck der konstitutionellen Monarchie sieht[6]). Auch hinsichtlich der besonderen Verteilung der Gewaltarten, auf die es für die konstitutionelle Monarchie letztlich ankommt, zeigen sich die Unterschiede beider Staatsauffassungen als unvereinbar. Bei Haller sind normaliter die drei Gewaltarten (gesetzgebende, exekutive, und richterliche Gewalt) in den Händen des Fürsten vereinigt, da dieser ja nur seine eigene Sache regiert. Denn hier gibt der Fürst Gesetze, leitet seine auswärtigen Angelegenheiten selbständig und ist zugleich oberster Richter. Ein solches

1) Vgl. Montesquieu, De l'esprit des lois, L. XI, 5.

2) Friedrich Julius Stahl, „Die Philosophie des Rechts“, 2. Aufl., Bd. 1, S. 344.

3) Haller behauptet hingegen, Montesquieu habe die Verfassung von England verdreht. Restauration, Bd. 1, S. 54; vgl. ferner Handbuch, S. 234.

4) Stahl, „Philosophie des Rechts“, Bd. 1, S. 333.

5) Stahl sieht hierin eine negative Fassung des Staatszwecks. Ibid. S. 333.

6) Montesquieu, De l'esprit des lois, L. XI, 5.

Verhältnis würde bei Montesquieu einer Staatsform entsprechen, die er als Despotie bezeichnet[1]) und von der Monarchie streng unterscheidet, doch ist dieses Verhältnis durch Beauftragung des richterlichen Amts an Unterobrigkeiten — auch im Sinne Montesquieus — faktisch gemildert.

Montesquieu selbst will die drei Gewaltarten, wie folgt, verteilt sehen. Die richterliche Gewalt ist in die Hände von Tribunalen zu legen, die vom Volk gewählt werden, nicht permanent sein dürfen und dem Stand des Beklagten entsprechen müssen. Die gesetzgebende Gewalt soll einerseits vom Volk ausgehen und durch gewählte und instruierte Repräsentanten besorgt werden, andererseits hat an ihr ein Kollegium durch Geburt, Rang und Amt ausgezeichneter Männer teil. Beide Korps — das des Adels und der Volksrepräsentanten — sind ihrer Natur und ihren Interessen nach verschieden und schränken sich gegenseitig ein. Eine Inaktion ist jedoch durch die Notwendigkeit des fortlaufenden Geschäftsgangs nicht zu befürchten. Dem gesetzgebenden Körper steht es ferner zu, den Vollzug der Gesetze zu überprüfen. Die vollziehende Gewalt nun befindet sich am besten in den Händen eines Monarchen, da sie oft die Entschlußkraft der Persönlichkeit und rasches Handeln fordert und um der Freiheit willen nicht dem gesetzgebenden Teil anvertraut werden darf. Sie muß auch das Recht haben, sich den Beschlüssen des gesetzgebenden Körpers zu widersetzen, weil dieser sonst die Übermacht erhielte. Die gesetzgebende Gewalt darf zwar untersuchen, wie die von ihr gegebenen Gesetze vollzogen werden, doch steht es ihr nicht zu, Person und Handlungsweise des Vollziehers zu richten. Denn könnte der Monarch angeklagt werden, so wäre es wiederum um die Freiheit geschehen. Durch das Vetorecht nimmt der Monarch indirekt an der Gesetzgebung teil.

Montesquieu hat seiner hier kurz skizzierten Verfassungslehre und den von ihm aufgestellten Institutionen keine eigentliche rechtsphilosophische Konstruktion als Festigung zugrunde gelegt[2]). Er greift nur im Fall der gesetzgebenden Gewalt auf das Urrecht des freien Willens, der sich selbst Gesetze geben kann, zurück, doch verabsolutiert er selbst dieses Recht nicht. Das ganze System stellt sich vielmehr dar als freie Konstruktion, die so geordnet ist, daß sie rein ihren Zweck, nämlich die möglichst vollkommene Freiheit, verfolgt. In ihr dominiert ein politischer Wille, dem es in erster Linie um zweckvolles Ausgleichen von Mächten zu tun ist und der

1) Montesquieu, De l'esprit des lois, L. XI, 6.

2) Jellinek, „Allgemeine Staatslehre", 3. Aufl., S. 498.

deshalb ebenso an historischen Begebenheiten und durch die Zeit bewährten Institutionen anknüpft, wie er sich anders auch unbekümmert der freien Konstruktion bedient. Spielt in Hallers Lehre — wie häufig gezeigt — die rechtliche Begründung der gesellschaftlichen Verhältnisse[1]) die primäre Rolle, so hier ein dynamisches Prinzip, das sich in der Verteilung der Gewalten — nach Stahls Ansicht allerdings nur mechanisch — auswirkt. Hinter diesem Zusammenwirken und sich gegenseitig Beschränken der verschiedenen Gewalten bleibt jedoch die historische Wirklichkeit staatlicher Einrichtungen und traditioneller Ordnungen durchaus sichtbar. Diese werden ja auch weder in ihren Grundlagen in Frage gestellt noch bedürfen sie für Montesquieu ausdrücklicher Begründung. Wohl finden wir nichts von einer Idee des Königtums noch des Adels — wie übrigens auch nicht bei Haller — aber beide sind als Institutionen des Staatswesens in ihrer zweckhaften Bedeutung und ihrem politischen Gewicht erkannt[2]); sie repräsentieren im wesentlichen die traditionsgebundenen Mächte (wenn dies auch nicht ausdrücklich betont wird), während der Volksrepräsentation die Beförderung des Fortschritts zufällt. Daß Montesquieu durchaus beide Prinzipien anerkennt und sich ihres Sinns im Spiel der politischen Kräfte bewußt ist, dürfte kaum zweifelhaft sein, setzt er ja den freien Willen des Einzelnen in einem freien Staate voraus und fordert er doch zugleich die Einschränkung der Volksrepräsentation in ihrer gesetzgebenden Funktion.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen der Staatsauffassung Montesquieus und Hallers, insbesondere in politischer Hinsicht, lassen sich nun, wie folgt, zusammenfassen. Die monarchischen Staaten Hallers sind der Theorie nach zweckfrei, wenn sich auch hinter diesem Freisein von Zwecken eine politische Absicht verbirgt, da ja jedes politische Wollen zweckgerichtet ist. Denn in dem bewußten Verzicht auf eine Zwecksetzung, d. h. in der Statuierung einer von allen Zwecken abstrahierten Souveränität, liegt bei Haller der nur negativ ausgedrückte Zweck der Gegenrevolution. (Durch die strenge Bindung der Politik an die Staatslehre bleibt scheinbar auch die Politik zweckfrei.) Montesquieus Staaten sind hingegen durchaus zweckgerichtet, und zwar jeder Staat in besonderer Weise, wobei die Zweckrichtung zugleich formgebend wirkt. Montesquieu und Haller gemeinsam ist nur die Absicht,

---

1) Haller versucht seine Rechtsnormen, wie etwa das Recht auf privates Eigentum, aus Naturnotwendigkeit zu erklären.

2) Vgl. auch Montesquieu, De l'esprit des lois, L. III, 4.

die schädigenden Wirkungen der Macht zu beschränken, doch unterscheiden sie sich wiederum grundsätzlich in den hierzu aufgebotenen Mitteln. Haller will die Übermacht der Natursphäre der menschlichen Gesellschaft durch Pflichtgebote und eine Rechtsordnung bannen, die er selbst wiederum in der Natur zu verankern sucht. Er muß daher auf die Gutartigkeit des Menschen bauen, der bei ihm nie den Stand der Natur verläßt, und verhält sich deshalb zur Natursphäre und ihrem Gesetz, „daß der Mächtige herrsche", rein passiv. Denn er überläßt letztlich den Menschen in seiner totalen Wesenheit ganz der Natur und diese sich selbst. Montesquieu hingegen versucht die Beschränkung der Naturspähre auf dem Weg der Einsicht in die Dynamik des staatlichen Lebens zu erreichen. Er greift damit bewußt aktiv in die Natursphäre ein und sucht sie aus und in ihrem eigenen Bereich zu ordnen. Indem er aber der gesellschaftlichen Gestaltung einen Zweck voranstellt, rangieren bei ihm alle Ordnungsfaktoren und Mächte als Mittel, um eben diesen Endzweck zu verwirklichen. Hier verzichtet der Geist nicht auf seine Macht in der Natur, und so gewinnt Montesquieu Haller gegenüber ein unvergleichlich größeres Maß an Freiheit zur Entfaltung politischer Aktivität und Wirkung.

Die aufgezeigten Gegensätze beider Lehren sind evident: in den Argumenten, im politischen Pathos, in der Art, die Dinge zu sehen und sich zuzueignen. Hier gibt es keinen Ausgleich, keine Vereinigung. Merkwürdig, aber durchaus zeitsymptomatisch bleibt die Einigkeit, die aus den metaphysischen und religiösen Gehalten spricht. Doch auf diesen Gebieten wird hier aus echtem Wissen und Verbundensein nicht mehr oder noch nicht gekämpft. Um so erbitterter geht der Kampf in Bezirken, die sich von ihnen gelöst haben und denen sich allein wirkliches Interesse und echte Leidenschaft zuwenden.

III.

Die politische Bedeutung der Kirche in Hallers System.

Das voranstehende Kapitel zeigt, insbesondere durch den Vergleich der Lehre Hallers und Montesquieus, wie Haller — vom Staat aus gesehen — auf jede Ordnung des politischen Ganzen

außerhalb der Rechtssphäre verzichtet und wie er so die Gesellschaft in ihren verschiedensten Äußerungen und Zielsetzungen sich selbst überläßt, falls sie nicht mit der Rechtsordnung in Konflikt gerät. Denn für politische Organismen hat Haller, der vorzüglich mit allgemeinen abstrakten Gesetzen operiert, keinen Sinn entwickelt. Er unterschätzt durchaus die Bedeutung der Volkscharaktere für das politische Leben und sieht die von ihm gepriesene, aber keiner näheren Untersuchung gewürdigte Mannigfaltigkeit nur in einer möglichst großen Anzahl staatlicher Ordnungszellen. Die Bedeutung dieser politisch unfähigen Kleinstaaten für die Ausbildung von Individualitäten und die Förderung der Persönlichkeits- und Gesellschaftskultur soll keineswegs unterschätzt werden, doch, würde ein Lehrer der Politik in solchen Staaten, die in manchen Fällen an die karikierende Schilderung E. T. A. Hoffmanns[1]) erinnern, das Bild eines politisch gesunden Zustands sehen, ohne es in irgendeiner Hinsicht zu ergänzen, so müßte man ihm jeden wirklichen Sinn für Politik absprechen. Haller war sicherlich ein politischer Kopf, wenn auch seltsamer Art, und doch versinkt er in die Imagination einer Idylle, eines verschlafenen befriedeten Zustands, in dem fürstlicher Pomp wie ein zielloses Spiel anmutet. Ist es die Furcht vor der Zukunft, die Ohnmacht des Reaktionärs, die ihm ein solches Bild vorgaukelt? oder will er die wirkliche Politik durch Politik vernichten und sie so weit reduziert wissen, bis sie sich jenem Bild politischer Apathie anbequemt?

Die Entpolitisierung des Staates mochte durchaus in der Absicht Hallers liegen, suchte er ihm theoretisch ja jene Mittel zu entziehen, die zu seiner Zeit von politischem Gewicht waren. Aber mag auch Entpolitisierung das Ziel sein, so ist doch der Weg, der zu diesem Ziel führen soll, durch Politik, und zwar durch rigorose Politik, bestimmt[2]). Ja man kann sagen, selbst die Staatskonstruktion Hallers ist eher ein politisches Mittel und dient in der konsequenten Anwendung ihrer Prinzipien mehr der Taktik des Kampfes als daß sie einem der Verwirklichung vorgesetzten Orientierungsbild entspricht. Indem Haller die durch die französische Revolution angebahnte Entwicklung beklagt und sich ein Bild

---

1) Vgl. die Schilderung des Hofs von „Sieghartsweiler" in den „Lebensansichten des Kater Murr."

2) Am deutlichsten wird diese Vereinigung von Mittel und Zweck in der doppelten Bedeutung des einseitig ausgebildeten Privatrechts, das theoretisch die politische Befriedung heraufführen soll, praktisch aber lediglich als Kampfmittel dient.

vergangener Zustände — ohne wirkliche Werte — kritiklos vorzaubert, verfällt er der Ohnmacht und Furcht des Reaktionärs, indem er aber seine Staatskonstruktion fügt und fest zu verankern strebt, bannt er diese Furcht und kämpft.

Doch ein solcher Kampf, für den es kein politisches Ziel gibt, der als theoretische Auseinandersetzung ja nur geführt wird, um darzutun, daß der Staat keinem eigentlichen Sinn und Endzweck unterliegt, kann nicht überzeugen, denn dieser Staat verbleibt notwendig immer in der Sphäre der Mittel. Haller hat diesen Mangel durchaus gefühlt, wenn auch nicht direkt eingestanden. Daß die durch Eliminierung wesentlicher Tatbestände gewonnene abstrakte Konstruktion einer Ergänzung bedurfte, mußte ihm wohl bewußt werden. Ein Ausgleich war daher notwendig, und Haller fand ihn in der Kirche. Denn sie, die Bewahrerin ewigen Sinns, sie, die das Jenseits mit dem Diesseits verbindet und selbst die höchste Form irdischer Ordnung darstellt, schien ihm allein fähig, die weltlichen Staaten miteinander zu verbinden. Indem Haller so die Ordnungszellen der Staaten in eine höhere, scheinbar sinnerfüllte Ordnung, einzugliedern suchte, gewann seine Lehre ohne Zweifel an politischer Kraft, wenn ihrem Schöpfer auch das Überzeugende einer echten, von religiösem Geist erzeugten politischen Mission versagt blieb.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde gezeigt, daß die religiöse und politische Anschauungsweise Hallers keiner Spaltung unterliegt, sondern durchaus einheitlich ist. Es sind die nämlichen Prinzipien, die bei ihm das religiöse Leben wie das politische Denken bestimmen. Diese konfliktlose Einheit konnte zutande kommen, weil Haller im Christentum nicht mehr sah als eine Lehre, die allgemeingültige moralische Wahrheiten und Liebesgebote verkündet, und weil die katholische Kirche als irdische Ordnung seiner Ansicht nach den Prinzipien seiner Staatslehre entsprach. Von den grundlegenden Unterschieden der Religionen und den irrationalen Elementen des Christentums hat Haller, wie wir sahen, nichts begriffen.

Die Kirche, als Trägerin und Verkünderin der christlichen Lehre, ist entsprechend seinen religiösen Vorstellungen sonach nichts anderes als eine moralische Anstalt. Durch die Jahrhunderte hindurch prägt sie den Menschen, ob hoch oder nieder, die moralischen Werte ein, läßt ihren Anhängern stets Liebe und Fürsorge zuteil werden, befördert die Heilighaltung wechselseitger Verpflichtungen und verlebendigt so den Sinn des menschlichen Zusammenlebens.

Der Sinn der Kultgemeinschaft, das Wesen der Mysterien, ist Haller dabei fremd geblieben, denn die rein moralisierende Betrachtungsweise kann in den Einrichtungen der Kirche nicht mehr sehen, als deren Zweckdienlichkeit zur Beföredrung der Moralität. Schal und leer bleiben seine Worte, hinter deren hohem Anspruch sich neben traditionellem moralischen Pathos letztlich nur dekatente ästhetische Wertungen und sentimentale Gläubigkeit verbergen. Abgesondert von der Person, Majestät und Gottheit Christi wird ein solches rein moralisierendes Christentum, um mit Adam Müller zu reden, zu totem Formelwesen, „das der Rede nicht wert ist"[1]), und Jesus Christus zu einem „schlichten, rechtlichen Privatmann, einem guten Lehrer der Moral"[2]).

Dieser seiner religiösen Anschauungswelt entspricht nun auch folgerichtig die Auffassung Hallers von der politischen Bedeutung der Kirche. Ihre kosmopolitische Aufgabe erhält bei ihm durch die Überbetonung des Moralischen eine besondere Prägung, die sich von der Bestimmung der Kirche als „Corpus Christi" aber auch als Trägerin des „Geistes der Menschheit"[3]) grundsätzlich unterscheidet. In ihr verbirgt sich vielmehr eher als weltanschauliches Element religionsarme Philanthropie, und in politischer Absicht ein Analogon antirevolutionärer Art zu der Forderung des Weltbürgerstaats. Die Polemik, die Haller selbst gegen die kosmopolitischen Bestrebungen seiner Zeit führt, entkräften diese Behauptung nicht, denn bei ihm handelt es sich letztlich nur um die Umdeutung der nämlichen Idee durch den ihm eigenen politischen Akzent. Dies liegt in seinen Worten, wenn er schreibt: „Wie oft habe ich nicht das Bedürfnis gefühlt, wie oft von vielen Redlichen den Wunsch äußern gehört, daß eine entgegengesetzte Gesellschaft zur Bekämpfung der Revolution und ihrer Grundsätze errichtet werden möchte, um die Gutgesinnten zu sammeln. . . ." „Bis zur völligen Überzeugung ist mir klar geworden, daß jene von allen Redlichen gewünschte nicht geheime, sondern öffentliche Gesellschaft längst existiert . . ., daß sie in nichts anderem als in der allgemeinen christlichen Kirche selbst besteht . . ."[4]). „Man suchte in der Ferne, was vor Augen lag, strebte nach einem Ideal, das längst realisiert war, und grübelte über ein Problem, das seit 18 Jahrhunderten herrlich aufgelöst worden[5]").

---

1) Adam Müller, „Die Elemente der Staatskunst", Bd. 2, S. 229.
2) Ibid. Bd. 2, S. 224. 3) Ibid. Bd. 2, S. 165.
4) Restauration, Bd. 4, S. XIV f.
5) Ibid. Bd. 4, S. XIX.

So ist für Haller die Kirche der Weltbürgerstaat. Sie ist „der wahre Weltbürgerstaat", das „über den ganzen Erdkreis sich erstreckende Gemeinwesen"[1]).

Welche Mittel stehen nun nach Ansicht Hallers der Kirche zur Verfügung, um ihre kosmopolitische Aufgabe zu erfüllen, und durch welche Eigenschaften und besonderen Umstände ist sie hierzu befähigt? Die Kirche ist, so schreibt Haller, „gewissermaßen die gesetzgebende Macht[2]), indem sie der Welt zwar nicht ihr eigenes Gesetz, aber das Gesetz Gottes lehret und auslegt"[3]). Sie hat dem Mißbrauch der Gewalt vorgebeugt, den Despotismus besiegt, die Ausübung der Macht gemäßigt und geregelt und die Freiheit der Großen und Kleinen geschützt, „indem sie dieselben nicht harter menschlicher Willkür, sondern nur dem allgemeinen und milden göttlichen Gesetz unterwarf"[4]). Ihr ist es gelungen, „den Patriotismus und den wahren Kosmopolitismus miteinander zu vereinigen, da sie die Liebe des Nächsten prediget und doch ein Band der Bruderschaft zwischen allen Fürsten und Völkern knüpft . . ."[5]). In geistigem Sinn ließ sie „gleichsam die Grenzen der Staaten und Nationen" verschwinden, „also daß bei aller äußeren Verschiedenheit, die den Erdboden zieret und verschönert, man dennoch überall, wo der Name Christi verehret war, wo das Zeichen des Kreuzes, jenes Wappen des Reiches Gottes auf Erden, jenes Symbol der sich hingebenden Liebe, aufgepflanzet war, nicht aus dem gemeinsamen Vaterlande trat, nicht unter Fremde, sondern unter Mitbürger und geistige Brüder kam, das nämliche Gesetz, den nämlichen Glauben wiederfand". „Ihr wollt einen Staaten-Staat — frägt nun Haller — einen sogenannten Weltbürgerstaat: wer realisiert ihn besser als die christliche Kirche?" Durch sie könnten mit mehr Einsicht Kenntnis und Uneigennützigkeit, als es durch gewöhnliche Unterhandlungen geschieht, die Streitigkeiten der weltlichen Potentaten vermieden und freundlich beseitigt werden[6]), denn nur in ihr sind alle Menschen als Gläubige gleich[7]). „Sie ist

---

1) Restauration, Bd. 5, S. XXII.

2) Der Kirche allein „die gesetzgebende Macht" hinsichtlich der Auslegung göttlicher Gesetze zuzugestehen, widerspricht nun durchaus den weltanschaulichen Voraussetzungen der Lehre Hallers. Weist er doch stets darauf hin, daß er seine Prinzipien, die ja eben den göttlichen Gesetzen entsprechen, rein aus der Vernunft gewonnen habe. Haller selbst bedurfte, konsequent gedacht, damit des Lehrguts der Kirche nicht, es sei denn als Beleg für seine eigenen Eingebungen.

3) Restauration, Bd. 4, S. XVI.

4) Ibid. Bd. 4, S. XVI.

5) Ibid. Bd. 4, S. 17.

6) Ibid. Bd. 4, S. XVIII.

7) Ibid. Bd. 4, S. XIX.

das große Bürgertum, das allumfassende Gemeinwesen, republikanisch in seinem Geist und Zweck, monarchisch nur in der äußeren Form und in dem zeitlichen Ursprung"[1]). Die Bürger dieses Staates, in dem selbst die Domänen ,,nicht das Privateigentum ihrer Besitzer oder zeitlichen Nutznießer, sondern das Eigentum des christlichen Volkes oder der gesamten geistlichen Gesellschaft sind"[2]), ,,werden nie von ihnen verlassen oder abgetreten"[3]). So dehnt sich die Kirche durch alle Staaten und durchdringt sie, wie umgekehrt diese wiederum in ihr liegen[4]).

Im Mittelalter, wo alles aufblühte, genossen die Päpste den unbestrittenen Vorrang unter allen christlichen Fürsten; ihre Autorität galt als die höchste auf Erden, und die Könige sahen den Papst als ihren Vater und Freund an[5]). Da verhielten sich die einzelnen christlichen Staaten zur allgemeinen Kirche wie der Teil zum Ganzen, wie das später Hinzugekommene zum früher Bestehenden[6]). Hätten die Fürsten ihre Pflichten der Kirche gegenüber treuer erfüllt, wären ihre Throne fester und ihre Völker zufriedener. ,,Nie wäre ein herzloser Staatsegoismus zur höchsten Regel erhoben worden, sondern bei der lieblichsten Mannigfaltigkeit materieller Güter und Interessen hätte ein Band der geistigen Bruderschaft alle Fürsten und Völker umschlungen"[7]).

In den Herrschaftsverhältnissn des Mittelalters — letztlich aber auch in der vorrevolutionären Epoche — sieht Haller sein Ideal politischer Ordnung verwirklicht: die kleinen Patrimonialherrschaften und Kommunitäten, die in der Kirche zu einer höheren Einheit gebunden sind. Den nationalen Bestrebungen seiner Zeit, deren Enthusiasmus ihn zu sehr an die französische Revolution gemahnt, und die sich mit einer rein privatrechtlich gesehenen Staatsordnung kaum vereinigen lassen, steht er durchaus ablehnend gegenüber. ,,Was nützt", so schreibt er, ,,die ebenso widernatürliche als unchristliche Lehre von der unbedingten Einheit, der absoluten Isolierung und Abrundung jedes einzelnen Staates, als um alles einander feindselig gegenüberzustellen"[8]). ,,Die Grenzen der Staaten und Nationen sind damit schärfer als je gezeichnet, jedes Volk will gleichsam allein in der Welt sein, alles ist voneinander isoliert, ab-

---

1) Restauration, Bd. 4, S. XIX.
2) Ibid. Bd. 4, S. XIX.
3) Ibid. Bd. 4, S. XX.
4) Ibid. Bd. 4, S. XVII.
5) Ibid. Bd. 5, S. 21.
6) Ibid. Bd. 4, S. 394.
7) Ibid. Bd. 5, S. 51.
8) Vgl. F. Meinecke, ,,Weltbürgertum und Nationalstaat", 6. Aufl., München 1922, S. 231.

geschnitten, getrennt . . .“, „Fürsten und Völker stehen einander feindselig gegenüber . . .“[1]).

Ohne Zweifel hat Haller hier etwas durchaus Richtiges gesehen. Indem die Völker zu nationalem Bewußtsein erwachten und den Nationalstaat ausbildeten, vollzog sich ein Isolierungsprozeß, der sie in ihrer christlichen Mission hemmte. Aber Haller begeht die rationalistische Einseitigkeit, das Nationale als Wert, und zwar als Wert der Christenheit, in seiner Lehre gänzlich auszuschalten. Wohl spricht er häufig von den Vorzügen mannigfaltiger Gestaltungen und deren Zusammenwirken in einem großen Ordnungskreis, doch sieht er diese Mannigfaltigkeit eigentlich nur in einer bunten willkürlichen Staatenwelt, nicht aber in den besonderen Aufgaben und verwirklichten Eigentümlichkeiten der einzelnen christlichen Völker. Er versucht vielmehr, unter Ausschaltung des Volkhaften und Nationalen, das Individuum und den Staat, als privatrechtliche Institution, in den Staaten-Staat, bzw. in die Kirche direkt einzugliedern. Dieser Begriff des Volkhaften und Nationalen, auf dessen positive Anwendung Haller verzichtet, findet sich in den Elementen der Staatskunst von Adam Müller umfassend ausgebildet und als conditio sine qua non einer christlichen politischen Betrachtungsweise gedeutet. Da nun in diesem Werk das Nationalitätenproblem in christlichem Sinn behandelt ist und die politische Aufgabe der Kirche, ähnlich wie bei Haller[2]), in der Wiederherstellung „der rechtlichen Gemeinschaft wahrer Staaten[3])“ gesehen wird, so erscheint es tunlich, die Darlegungen Adam Müllers zum Vergleich und zur Begriffsklärung heranzuziehen.

„Alle anderen Religionen (außer der christlichen) sind, so schreibt Adam Müller, an gewisse Himmelsstriche und Sitten gebunden; die christliche Religion aber bedarf gerade recht abstechender Nationalitäten, um sich recht glorreich zu entfalten“[4]). In Europa haben sich im Laufe der Geschichte und durch den Einfluß der Natur 5 nationale Reiche[5]) gebildet, die alle in der ihnen gemäßen Art zur Darstellung des Christentums berufen sind und durch deren „Streit der Freiheit in 5 kollossalen, weltumfassenden Ausdrücken eine mächtige und weltgebietende Idee des Rechts entsteht“[6]). „In dem Umgang dieser 5 Reiche und ihrer Akzessorien entwickelte sich

---

1) Restauration, Bd. 4, S. XXI.

2) In seinen „Elementen der Staatskunst“ hält Adam Müller jedoch nicht, wie Haller, an der Form der katholischen Kirche fest (vgl. Bd. 2, S. 225 u. a. O.).

3) Ibid. Bd. 2, S. 163. 4) Ibid. Bd. 2, S. 164. 5) Ibid. 12. Vorlesung.

6) Ibid. Bd. 1, S. 199.

ein mächtiges, heiliges, unsichtbares Wesen": die christliche Religion war es, der allein der Thron über den lebendigen Völkern gebührt[1]), sie, die die Idee der Weltordnung selbst ist[2]). Als dieser Glaube die Völker ergriff, ,,wurden sie ihrer eigenen Dauer mächtig, weil sie dieselbe nicht von dem Unglücke oder Untergange der übrigen abhängig zu machen brauchten, sondern das Bestehen der übrigen gerade die Bedingung ihrer eigenen Dauer wurde"[3]). So konnten die Nationen einander gegenseitig anerkennen und nunmehr ,,das Nähere", das Nationale, verteidigen, ,,da es mit Freiheit und mit Anerkennung des anderwärtigen Vaterländischen und Nationalen behauptet wird"[4]).

Die besondere Bedeutung der Nationen aber sieht Adam Müller, neben ihrem Sinn als Organismen, in der ihnen eigenen Mittlerstellung. Denn sie sind dazu berufen, zwischen den Individuen und der Menschheit zu vermitteln[5]), und zugleich auch ,,Mittelgestalten zwischen den einzelnen Bürgern der Erde" und dem Christus zu sein, der wiederum der ,,Mittelpunkt und Herrscher alles nationalen und förderativen Lebens bleiben wird"[6]).

In ihrem Endergebnis scheinen die Lehren Adam Müllers und Hallers sich demnach zu nähern. Denn auch Müller sieht in der christlichen Religion das Element, das die Völker und Staaten verbündet und durchdringt. Doch diese Ähnlichkeit ist rein äußerlich. Es wäre selbst verfehlt, aus ihr ein gemeinsames Ziel, für das nur die Wege verschieden sind, erschließen zu wollen. Denn die Grundprinzipien beider Lehren, sowie die Deutung politischer Institutionen und die Werte, die in ihnen gesehen, bzw. gefordert werden, unterscheiden sich voneinander so elementar, daß die Übereinstimmung von Worten wie ,,Kirche", ,,Christentum" oder ,,Staat" niemals dieselbe Sinndeutung zuläßt. Adam Müllers Begriffe sollen stets dynamisch erfaßt werden, das Gegeneinanderwirken von Lebenselementen ist bei ihm zum obersten Prinzip erhoben. Die Begriffe Hallers aber bleiben immer abstrakt, unwandelbar, stabil und allen Einflüssen der Zeit und des begrenzten Raums entzogen. Dieser Art der Begriffsbildung entsprechen bei ihm Desinteressement und mangelndes Unterscheidungsvermögen für geschichtliche Entwicklungen und eigenständige, einmalige historische Missionen. Stets fällt damit das Besondere dem Allgemeinen zum Opfer: die Begriffe werden geweitet, entleert, formalisiert. Es ist mithin ver-

---

1) Adam Müller, ,,Die Elemente der Staatskunst", Bd. 1, S. 207.
2) Ibid. Bd. 2, S. 189. 3) Ibid. Bd. 2, S. 208. 4) Ibdi. Bd. 2, S. 209.
5) Ibid. Bd. 2, S. 163. 6) Ibid. Bd. 2, S. 216.

ständlich, daß Haller auf die Nation als Element der Lehre verzichtet, denn der Begriff Nation ist ohne den Begriff einer bestimmten historischen Mission nicht zu denken. In ihm überwiegt das Eigenständige und Besondere das Allgemeine und er verlangt stets nach einem speziellen Inhalt, um denknotwendig zu sein. Gänzlich anders verhält es sich mit dem Begriff „Staat". Er neigt schon an sich zur Formalisierung und ist ebenso wie etwa der Begriff „Ordnung" durchaus denkmöglich als ein allgemeiner Begriff, in dem das Besondere verschwindet oder sich entkräftet. In analoger Weise kann der Begriff „Menschheit" gedacht werden. Ist der Begriff „Staat" als ein Ordnungsbegriff denkmöglich, so dieser als rein summarischer Begriff für eine bestimmte Zahl von Individuen. Auch hier ist das Besondere (der Mensch als Persönlichkeit, eine Einheit von Menschen als Volk) eliminierbar.

Die Einigung der Menschheit als Forderung ist mit dem Wesen des Christentums durchaus verträglich, wird nicht das Gebot der Nächstenliebe zu dem Scheinideal der „allgemeinen Menschenliebe" verflacht. Eine Mißdeutung dieses Gebots aber müßte das christliche Leben als Aufgabe in der Welt vernichtend treffen. Die christliche Nächstenliebe verlangt den Nächsten, die konkrete Gegenwart der persönlichen Existenz und ist nur durch absolute Lebensnähe, durch die Kommunikation der Menschen in christlichem Geist realisierbar, die allgemeine Menschenliebe hingegen ist „weder zunächst auf die Person und auf bestimmte Werte geistiger Aktbetätigung gerichtet, noch auf die ‚nächsten' anschaulichen Wesen, die allein jenes tieferen Eindringens in die Schicht des geistig Persönlichseins fähig sind, in deren Erfassung die höchste Form der Liebe besteht, — sondern auf die Summe der menschlichen Individuen als Summe"[1]). Für die Sphäre des politischen Gestaltungsstrebens ergibt sich daraus folgende These: Je weiter der Kreis ist, den es politisch zu bewältigen gilt, je mehr das politische Ziel auf die Berücksichtigung der natur- und schicksalsgegebenen Lebenszusammenhänge und damit auf die Verwirklichung nächster Aufgaben verzichtet, um so mehr werden die Voraussetzungen für christliche Wertrealisierung aus den Bereichen der Politik verbannt.

Haller steht nun, äußerlich betrachtet, diesem Gedanken nicht unbedingt fern. Doch gründet seine Einsicht sicherlich eher in der Negierung des philanthropischen Ideals als in einem positiven

1) Max Scheler, „Vom Umsturz der Werte", Leipzig 1919, Bd. 1, S. 152. (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen).

Verhältnis zu den entsprechenden christlichen Werten. „Wir wollen auch nicht, so äußert er sich in seiner ersten Publikation über den Patriotismus[1]), der so hochklingenden und doch so wenig bewirkenden Philanthropie, dem unfruchtbaren Kosmopolitismus das Wort reden, der immer von Weltbürgerpflicht, von allgemeinem Menschenwohl spricht, aber in seinen müßigen Betrachtungen keinem einzigen Menschen, keinem einzigen Volke Gutes tut.“ Und an anderer Stelle: „Ist es der Kirche nicht allein gelungen . . . den Patriotismus und den wahren Kosmopolitismus miteinander zu vereinigen, indem sie die Liebe des Nächsten predigt und doch ein Band der Bruderschaft zwischen allen Fürsten und Völkern knüpft?“[2]). Gerade dieser letzte Satz könnte nun zu der Ansicht verleiten, Haller habe zu den christlichen Werten ein ursprüngliches, von Werttäuschungen freies Verhältnis gewonnen. Mag hier auch allerdings eine partielle Einsicht vorliegen, für den politischen Gestaltungswillen ist sie nicht maßgebend geworden. Denn eben die nächsten menschlichen Ordnungen, wie etwa familiäre Bindungen, sind trotz der empfohlenen Liebes- und Wohlwollenspflichten letztlich doch nur privatrechtliche Verhältnisse auf naturgegebener Grundlage, aber keine christlichen Institutionen. Auch der absolute Formalismus, der die gesamte Theorie Hallers bestimmt, sowie im besonderen sein Verzicht, theoretisch eine fortschreitende Gliederung der menschlichen Ordnungen samt ihren Nächstbeziehungen und Aufgaben zu entwickeln, widersprechen dem Wesen christlicher Geisteshaltung. Durch die naturkausale und privatrechtliche Deutung der politischen Formen wird vielmehr der Verwirklichung des Christentums als politische Macht der Boden entzogen. Mit Recht wendet sich Adam Müller daher gegen den Wahn, als sei das Glück der Menschheit nichts anderes als die Summe der kleinen Privatglückseligkeiten[3]).

Haller hat die Struktur der weltlichen Staaten ohne Rücksicht auf Religion und Kirche aufgebaut. Dabei beruhen sie, wie bereits gezeigt, auf den nämlichen Prinzipien wie die geistlichen Staaten. Diese stellen somit nur eine bestimmte Möglichkeit staatlicher Formungen neben anderen dar und sind nach der reinen Theorie den weltlichen Staaten nebengeordnet, nicht aber übergeordnet. Denn gleichwie die ewigen Wahrheiten — nach Haller — rein aus der Vernunft gewonnen werden können und die Religion

1) Über den Patriotismus, S. 32 f.

2) Restauration, Bd. 4, S. XVII.

3) Adam Müller, „Die Elemente der Staatskunst“, Bd. 2, S. 233.

nichts anderes enthält, als was die Vernunft eigentlich von selbst gebietet, so läßt sich der Staat frei vom Einfluß der Kirche denken, wenn auch nicht frei von Recht und Moral. Liegt nun aber in der von Haller geforderten kirchlichen Suprematie nicht eine Inkonsequenz, die die mühsam gewonnenen theoretischen Resultate völlig außer Kraft setzt und dabei die Obergewalt der Kirche selbst ohne Rückhalt läßt?

Wie bereits verschiedentlich gezeigt, besteht zwischen Theorie und Praxis in Hallers Lehre ein Zwiespalt. Dies gilt ganz besonders auch in diesem Fall. Denn für die christliche Kirche kann es nach Hallers Theorie keine Kriterien geben, die ihr einen begründeten Vorzug anderen kirchlichen Verbänden oder geistlichen Staaten gegenüber geben. Die geforderte Suprematie ist demnach ein reines Postulat ohne theoretische Stütze, dessen Erfüllung oder Nichterfüllung das Bereich der theoretischen Erwägungen in keiner Weise berührt. Ist ja die Eignung der katholischen Kirche für ihre kosmopolitische Aufgabe von der Theorie aus gesehen rein zufällig, nur gegeben durch eine bestimmte historische Konstellation und damit theoretisch niemals zwingend. In praktischer Hinsicht aber bedeutet die Kirche für die europäischen Verhältnisse eine antirevolutionäre Macht, die befähigt erscheint, durch ihre Struktur in allen europäischen Staaten zu wirken und durch das Gewicht ihrer Tradition der Revolution entgegenzutreten.

Einen gewissen Rückhalt findet die Forderung der kirchlichen Suprematie allerdings in Hallers Staatsbegriff. Hier hat die Theorie den praktischen Aufgaben den Weg geebnet. Indem sie dem Staat den Charakter der konkreten festgefügten Einheit nahm und ihn begrifflich nur als Oberbegriff für eine bestimmte Summe in sich verknüpfter privatrechtlicher Verhältnisse gelten ließ, bereitete sie ihn vor für die Verbindung mit anderen Institutionen, die sich durch das Medium der privaten Personen vollzieht. An solchen rein privatrechtlichen Verhältnissen können nun Staat wie Kirche in gleicher Weise teilhaben, da ja der Charakter privatrechtlicher Strukturen das Ineinanderwirken gleich berchtigter Mächtegruppen besonders begünstigt. So liegt die Kirche, als Verkünderin der reinen Menschheitsmoral, in allen Staaten wie auch die Staaten in ihr. Dieser Vorzug aber gibt ihr wie keiner andern politischen Institution, nach Haller, die Möglichkeit, den so häufig geforderten Weltbürgerstaat zu realisieren und an Stelle des revolutionären Staaten-Staats ihre antirevolutionäre Weltherrschaft zu errichten.

Haller hat wohl gefühlt, wie Meinecke schreibt, daß die Kirche mächtigere Waffen im Kampf gegen die Revolution führte als er selbst, und sie deshalb zum Bundesgenossen erwählt, wenn er auch ihre Macht und ihre Kraft zur Gestaltung der politischen Verhältnisse, wie er sie anstrebte, bei weitem überschätzte. Als er den vierten Band seines Hauptwerks verfaßte, mochte der äußere Schein der zeitgeschichtlichen Ereignisse seinen Geist freilich in den Hoffnungen und Folgerungen bestärken, die den Grundgedanken seines Werks und seinen politischen Absichten entsprachen, war ja der Erfolg der reaktionären Mächte gerade um das Jahr 1820 augenscheinlich, obschon die neuen staatlichen Verhältnisse in Zentraleuropa einer kompromißlosen Restauration widerstrebten.

Insbesondere aber durfte Haller mit Genugtuung feststellen, wie die Kirche nach ihrer Befreiung aus den Fesseln des französischen Kaisertums in diesem Jahrzehnt an Einfluß gewann und von den weltlichen Mächten ästimiert wurde. Schon Jahre zuvor war Papst Pius VII. nach Rom zurückgekehrt und hat den Konkordat von Fontainebleau widerrufen. Was er und seine Vorgänger durch die Revolution erdulden und mit der Kirche an Beschränkungen erfahren mußten, war fürs erste wettgemacht. Der Aufstieg aus der Erniedrigung, ja die Wiederherstellung ihrer ehemaligen Bedeutung schien angebahnt. Im Prinzip der weltlichen Legitimität fand Pius VII. bei seinem Bestreben, dem Papsttum Unabhängigkeit und Machtentfaltung erneut zu sichern und der Kirche das Verlorene wiederzugewinnen, einen ernsthaften Rückhalt. Auf die Hilfe der katholischen wie der andersgläubigen Herrscher konnte er in gleicher Weise rechnen, denn „die konfessionellen Differenzen waren für den Augenblick in Vergessenheit gestellt; es kamen nur noch politische Rücksichten in Betracht“[1]).

In Wirklichkeit bestimmten jedoch andere Mächte die geschichtliche Entwicklung Europas. Diese Mächte und ihre Gedankenwelt aber hat Haller in ihren gemäßigten wie in ihren radikalen Ausprägungen abgelehnt und bekämpft. Wirklichkeitsfremd und ohne das Vermögen, Lebensfähiges von Erstorbenem zu scheiden, stand er den Erfordernissen der Zeit gegenüber. Er mißverstand die überzeugende Kraft der nationalen und liberalen Ideen sowie die Macht, die der einmal stattgehabten Verwirklichung solcher Ideen und

---

1) Leopold von Ranke, „Die römischen Päpste“, 7. Aufl., Leipzig 1878, 8. Buch, S. 156.

dem revolutionären Ethos trotz partieller politischer Rückschläge innewohnt. Wer aber den Gegner nicht in seinem wahren Wesen zu treffen vermag, wer statt des wirklichen Widerparts nur Schemen sieht, kämpft einen aussichtslosen Kampf. Er wird den Feind, male er ihn auch in den düstersten Farben, stets unterschätzen und ihm preisgegeben sein, empfindet er ihn nicht als ein Wesen von Fleisch und Blut, als eine Macht des wirklichen Lebens.

Verzeichnis der benützten Schriften.

Abbt, Th., Vom Tode für das Vaterland. Vermischte Werke, Bd. 2, Frankfurt 1783.

Ancillon, F., Über den Geist der Staatsverfassungen und dessen Einfluß auf die Gesetzgebung. Berlin 1835.

— Über die Staatswissenschaft. Berlin 1820.

Augustin, Die Bekenntnisse. Freiburg 1913.

Baxa, J., Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik. Jena 1924.

— Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Jena 1923.

Berliner politische Wochenblatt, Das, 1833.

Biographie, Allgemeine deutsche, Bd. 10. Leipzig 1879.

Bluntschli, I. C., Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, München 1864.

Bonaventura, Nachtwachen. Weimar 1917.

Delbrück, H. Geschichte der Kriegskunst, Teil 4. Berlin 1920.

Deutsche Staatsanzeigen, siehe Adam Müller.

Ernst, P., Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus. München 1918.

Escher, Über die Philosophie des Staatsrechts. Zürich 1821.

Eupistinus, I., Haller und Tschirner. Mainz 1822.

Fichte, J. G., Begriff des wahrhaften Krieges (Staatslehre, Medicus-Ausgabe). Leipzig 1922.

— Appellation an das Publikum. Jena 1799.

— Über die Bestimmung des Gelehrten. Leipzig, Reclams Universalbibliothek 526/27.

— Die Bestimmung des Menschen. Leipzig, Reclams Universalbibliothek 1201/2.

Friedrich der Große, Die politischen Testamente (Klassiker der Politik, Bd. 5). Berlin 1922.

Friedländer, O., C. L. von Haller und die Gesellschaftslehre der Romantik. (In Maschinenschrift vorgelegte Dissertation, Freiburg 1922.)

Gedanken und Reflexionen eines deutschen Veteranen, 1795. [Ohne Verfasser- und Ortsangabe.]

Geiger, F., Des Herrn Professor Krug Prüfung des Briefes des Herrn von Haller. Luzern 1822.

v. Gerlach, E. L., Aufzeichnungen aus seinem Leben. Schwerin 1903.

Gumplowicz, L., Geschichte der Staatstheorien. Innsbruck 1905.

Gundolf, F., Heinich von Kleist. Berlin 1922.

v. Haller, C. L., Über den Patriotismus, eine vor dem äußeren Stand in Bern am 13. März 1794 gehaltene Rede. Bern 1794.

— Projekt einer Konstitution für die Schweizer Republik. Bern 1798.

v. Haller, C. L., Geschichte der Wirkungen und Folgen des österreichischen Feldzugs in der Schweiz. Weimar 1801.
— Über die Notwendigkeit einer anderen obersten Begründung des allgemeinen Staatsrechts. Bern 1807.
— Handbuch der allgemeinen Staatenkunde. Winterthur 1808.
— Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten. Winterthur 1811.
— Restauration der Staatswissenschaften, Bd. 1—6. Winterthur 1816—1825.
— Über die Konstitution der spanischen Cortes. Winterthur 1820.
— Entwurf eines Bundes der Getreuen zum Schutze der Religion. Luzern 1832.
— Satan und Revolution. Luzern 1834.
— Geschichte der kirchlichen Revolution des Kanton Bern. Luzern 1836.
— Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die Schweiz. Schaffhausen 1840.
— Lettre de M. Charles Louis de Haller, membre du conseil souverain de Berne, à sa famille, pour lui déclarer son retour a l'église catholique, apostolique et romaine. Paris 1821.
Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., Bd. 5. Jena 1923.
Hassel, P., J. v. Radowitz. Berlin 1905.
Haym, R., Die romantische Schule, 2. Aufl. Berlin 1906.
Hegel, G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts. Leipzig 1911.
v. Herder, J. G., „Gespräch nach dem Tod des Kaisers Joseph II." Sämtliche Werke, Stuttgart 1829, „Zur Philosophie und Geschichte", 13. Teil.
Holldack, F., Recht und Rechtswirklichkeit. „Logos", Bd. 16. Tübingen 1927.
Hugo, Lehrbuch des Naturrechts. Berlin 1819.
Jacobi, F. H., Werke, Bd. 6. Leipzig 1825.
Jellinek, G., Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl. Berlin 1919.
Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft. Reclam-Universalbibliothek.
— Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein, Bd. 4. Leipzig 1867.)
v. Kleist, H., Was gilt es in diesem Krieg? } (abgedruckt in Baxa, Gesellschaft
— Der Katechismus der Deutschen. } und Staat im Spiegel deutscher Romantik. Jena 1924.)
Kluckhohn, P., Persönlichkeit und Gemeinschaft. Halle 1925.
Krug, W. T., Dikäopolitik. Leipzig 1824.
— Eusebiologie oder philosophische Religionslehre. Königsberg 1819.
— Etwas, was Herr Adam Müller gesagt hat... Leipzig 1817.
— Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozeß der Herren von Haller, Adam Müller und Consorten. Leipzig 1817.
— Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist. Leipzig 1819.
— Sendschreiben des Herrn von Haller an seine Familie. Leipzig 1821.
— Apologie der protestantischen Kirche gegen die Verunglimpfungen des Herrn von Haller. Leipzig 1821.
Lamprecht, K., Deutsche Geschichte, Bd. 9, 3. Aufl. Berlin 1913.
Langalerie, Marquis de, Notice biographique sur feu... Genève 1821.
— Reponse à la lettre de Mr. Ch. L. de Haller. Genève 1821.
Lenz, F., Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik. Berlin 1912.
Leo, H., Naturlehre des Staates. Halle 1833.
Looser, Entwicklung und System der politischen Anschauungen K. L. v. Hallers. Diss. Bern, 1896.
Luden, H., Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik. Jena 1812.

Meinecke, F., Weltbürgertum und Nationalstaat. München 1908.
v. Mohl, R., Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 2. Erlangen 1868,
Montesquieu, De l'esprit des lois. Nouvelle édition; aux Deux-Ponts, 1784.
v. Moser, F. C., Neues patriotisches Archiv 1792, 1794.
Moser, J. J., Von der deutschen Reichsstände Landen. Frankfurt 1769.
Müller, A., Elemente der Staatskunst, herausgegeben von J. Baxa, Bd. 1 u. 2. Berlin 1922.
— Deutsche Staatsanzeigen, Bd. 2. Leipzig 1817.
Novalis, Christenheit oder Europa, 1799. Abgedruckt in J. Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik.
Orelli, Rechtsschulen und Rechtsliteratur in der Schweiz. Zürich 1879.
Pütter, J. S., Grundriß der Staatsveränderungen des Teutschen Reichs, 4. Aufl. Göttingen 1769.
Räß, A., und Weis, N., Prüfung der Prüfung oder Bemerkungen über die Krugsche Prüfung des Haller'schen Sendschreibens. Mainz 1822.
Rätze, I. G., Die Konstitutionsscheu des Herrn von Haller. Leipzig 1821.
— Das Vernunftrecht. Leipzig 1823.
v. Ranke, L., Die deutschen Mächte und der Fürstenbund, Bd. 1/2. Leipzig 1871.
— Die römischen Päpste, 7. Aufl. Leipzig 1878.
— Die großen Mächte. Leipzig, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 5975.
v. Raumer, F., Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik, 2. Aufl. Leipzig 1832.
Rede in einer Gesellschaft von Constitutionsfreunden gehalten. (Ein Pendant zu den Wedekindschen Reden.) [Ohne Verfasser- und Ortsangabe.]
Reinhard, E., C. L. von Haller. Ein Lebensbild. Köln 1915.
Richelieu, Politisches Testament (Klassiker der Politik, Bd. 16). Berlin 1926.
Riedel, K. L. v. Hallers Staatsrechtliche Grundsätze. Darmstadt 1842.
Röder, K. D. A., Grundzüge des Naturrechts, Bd. 1 u. 2. Leipzig 1860.
Roscher, W., Die romantische Schule der Nationalökonomik; siehe Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 26. Tübingen 1870.
v. Rotteck, C., Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften, Bd. 3/4. Stuttgart 1835.
Rousseau, J. J., Du contrât social. Oeuvres T. II. Paris 1819.
Salin, E., Geschichte der Volkwirtschaftslehre. 2. Aufl. Berlin 1929.
Samuel, R., Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich v. Hardenbergs. Deutsche Forschungen, Frankfurt a. M. 1925.
v. Savigny, F. C., System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1. Berlin 1840.
Scheler, M., Vom Umsturz der Werte, Bd. 1/2. Leipzig 1919.
v. Schelling, F. W. J., Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Leipzig 1914.
Schlegel, F., Versuch über den Begriff des Republikanismus. 1796. (Abgedruckt in J. Baxa, „Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik.")
Schlözer, A. L., „Allgemeine Stats- Rechts- und Stats-Verwaltungslehre. Göttingen 1793.
Schmitt, K., Verfassungslehre. München 1928.
Schutzgeister der Jakobiner, 1795. [Ohne Verfasser- und Ortsangabe.]
Sommer, A., Friedrich Lists System der politischen Ökonomie. Jena 1927.
Spann, O., Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre, 12. Aufl. Leipzig 1923.

Stahl, F. J., Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Berlin 1868.
— Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl. Heidelberg 1847.
Studer, G., K. L. von Hallers Brief an seine Familie. Bern 1821.
Thomasius, Ch., Des Freiherrn v. Pufendorff politische Betrachtungen der geistlichen Monarchie des Stuhles zu Rom. Halle 1717.
Troeltsch, E., Gesammelte Schriften, Bd. 4. Tübingen 1925.
Tschirner, G., Der Übertritt des Herrn von Haller zur katholischen Kirche. Leipzig 1821.
Vierkandt, K., u. a., Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte. 1. Hälfte. Leipzig 1911.
Warnkönig, L. A., Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts. Freiburg 1839.
Weimann, K., Der deutsche Staat des Mittelalters. Crimmitschau 1925.
Weininger, O., Geschlecht und Charakter, 25. Aufl. Wien 1923.
Weis, N., siehe Räß.
Weitzel, J., Geschichte der Staatswissenschaft, Bd. 1/2. Stuttgart 1833.
Wieland, Ch. M., „Eine Lustreise ins Elysium" (1787), Sämtliche Werke, Bd. 28. Carlsruhe 1816.
Wippermann, E., Über die Natur des Staates. Göttingen 1844.
Zachariä, K. S., Vierzig Bücher vom Staat, Bd. 1. Stuttgart 1820.

Namenverzeichnis.

Abbt, Th. S. 92
d'Alembert, J. L. 32, 125
Ancillon, F. 46, 51, 57, 59, 60, 65, 71, 74, 77, 78
Barruel 94
Baxa, J. 7, 8, 13
Bluntschli, J. C. 59
Cromwell, O. 127
Danz 90
Delbrück, H. 88, 89
Ernst, P. 89
Escher, H. 17, 29, 30, 42, 53, 55, 60, 67, 68, 71, 105
Eupistinus, J. 17
Ewald 88
Fichte, J. G. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 30, 53
Friedländer, O. 13, 28, 42
Friedrich II., Deutscher Kaiser 96
Friedrich d. Große 94, 97
Friedrich Wilhelm I. 88, 89
Geiger, F. 17
v. Gerlach, E. L. 64
Göldlin 24
Grotius, H. 72
Grouvelle 125
Gumplovicz, L. 47, 52
Gundolf, F. 7
v. Hardenberg, F., s. Novalis
Harms, C. 17
Hassel, P. 27, 52
Haym, R. 6
Hegel, G. W. F. 11, 68, 69, 77
v. Herder, F. G. 93
Hobbes, Th. 94, 124
Hoffmann, E. T. A. 132
Holldack, F. 85
Hotze 22
Hugo, G. 68
Jacobi, F. H. 6, 59
Jean Paul 6
Jellinek, G. 46, 58, 65, 93, 94, 129
Joseph II. 73, 93, 94
Kant, I. 6, 7, 12, 14, 30, 33, 72, 119, 124
Karl Eugen, Herzog v. Württemberg 90
Kaunitz 93
v. Kleist, H. 6, 9
Kluckhohn, P. 6, 7, 8, 13
Krug, W. T. 12, 17, 31, 36, 37, 40, 42, 50, 59, 114
Lamprecht, K. 87, 88, 89, 90, 96
de Langalerie 17
Lavater, F. K. 24
Law, J. 127
Lenz, F. 63, 68
Leo, H. 22
List, F. 12
Luden, H. 49, 51, 55, 60
Ludwig XIV. 64, 90
Ludwig XV. 98
Ludwig XVI. 98 f.
de Maistre, J. 84
Martini 124
Meinecke, F. 9, 10, 13, 42, 53, 66, 80, 136, 142
Mercier, S. 125
v. Mohl, R. 18, 21, 27, 31, 46, 53, 67, 72, 75, 78
Montesquieu, Ch. de 116, 119, 124 ff. 131

Moser, J. J. 87
v. Moser, F. C. 88, 90, 92
Müller, A. 10, 11, 12, 13, 21, 28, 31, 32, 41, 57 f., 70 f., 72, 84, 110, 125 f., 134, 137 f., 140

Novalis 6, 7, 8, 10

v. Orelli, C. 13

Paul I., Zar 70
Paulus 17
Pius VII. 142
Pütter, J. S. 87
Pufendorff, S. 40, 124

v. Radowitz, J. 52
Räss, A. 17
Rätze, J. G. 17, 29, 52
v. Ranke, L. 87, 90, 93, 142
v. Raumer, F. 27, 46, 62, 65, 75, 77
Reinhard, E. 42
Riedel, K. 13, 56, 65
Röder, D. H. 53, 59
Roscher, W. 20, 25, 75
v. Rotteck, C. 47, 53, 56, 104, 116
Rousseau, J. J. 59, 75 f., 94, 124

Salin, E. VI, 13
Samuel, R. 10
v. Savigny, F. C. 13, 59
Scheidemantel 124
Scheler, M. 57, 139
v. Schelling, F. W. J. 4, 5
Schlegel, F. 8, 10, 11, 12, 69
Schleiermacher, F. 8
Schlözer, A. L. 91, 124
Schmitt, K. 64
Sidney, A. 124
Sieyès, E. J. 124
Sommer, A. 12
Sonnenfels, J. 124
Spann, O. 13
Stahl, F. J. 11, 41, 64, 68, 76, 77, 78 f., 83, 84, 85, 86, 99, 100, 122, 125 f., 128
Studer, G. 17, 18, 114

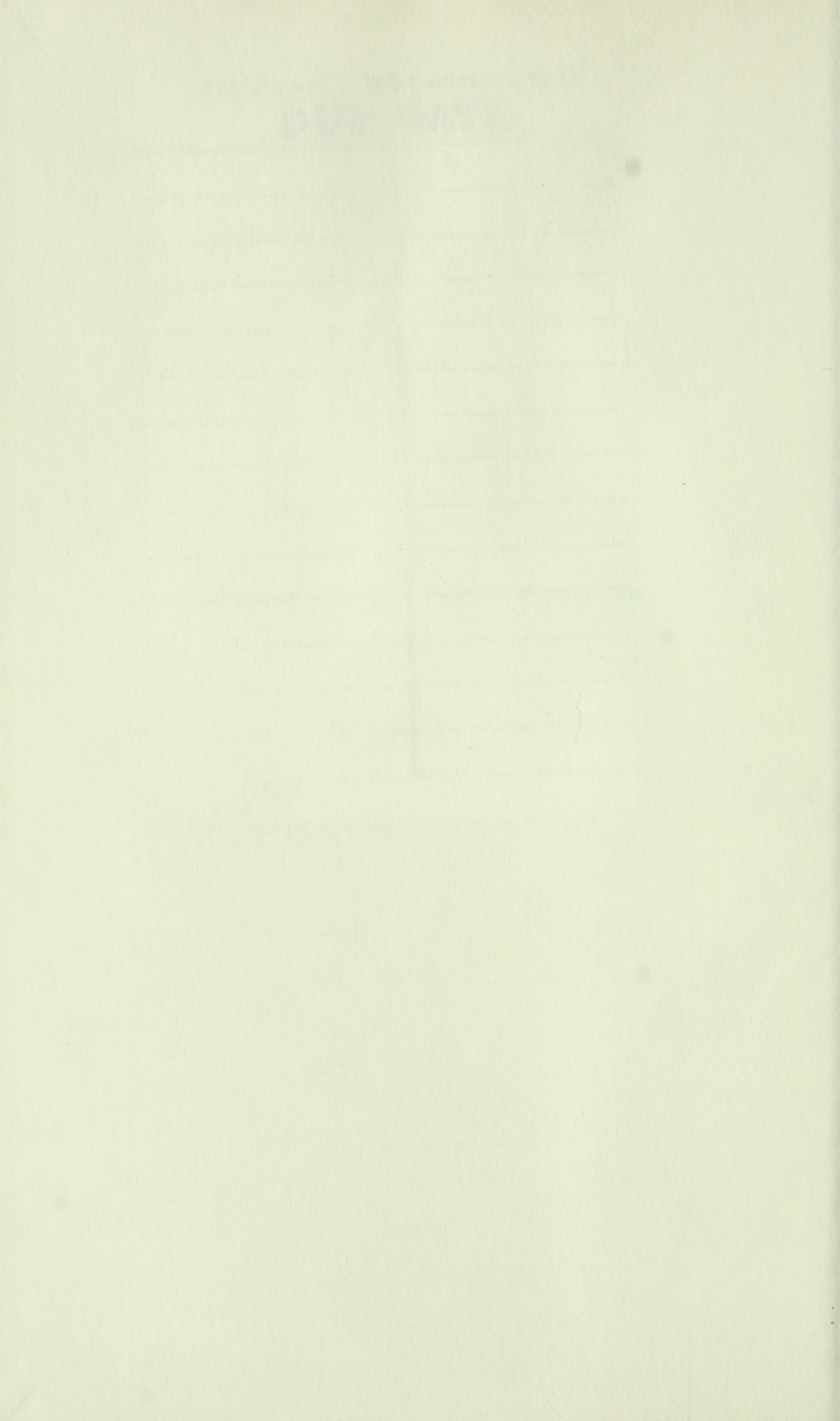
Thomasius, Ch. 40
Tröltsch, E. 40, 41
Tschirner 17

Vierkandt, A. 87, 88
Voltaire, F. 32

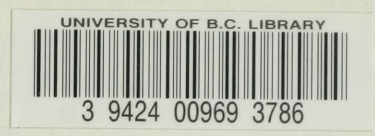
Warnkönig, L. A. 56, 59, 75
Weber, A. VI
Weimann, K. 87
Weininger, O. 6
Weitzel, F. 29
Wieland, Ch. M. 28, 95
Wippermann, E. 46

Zachariä, K. S. 56, 57, 58








UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 00969 3786

